جنفياف روديس لويس

ديكارت والعقلانيّة

مع مقدمة من المؤلف
خاصّة بالطبعة العربيّة

ترجمة
عبده الحلو

منشورات عويدات
بيروت . باريس



ديكارت والعقلانية



جنفياف روديس لويس

ديكارت والعقلانيّة

ترجمة عبده الحلو

منشورات عويدات
بيروت . باريس

الطبعة الرابعة ١٩٨٨

مقدمة المؤلف
للطبعة العربية

عندما رغبت إلينا [١] « دار النشر الجامعية في فرنسا » « P.U.F. » أن نعالج في كتاب مختصر من سلسلة « «Que Sais-Je?» » الفلاسفة الميتافيزيقيّين الكبار الاربعة في القرن السابع عشر ، بدت لنا المهمة شبه محالة لأنها كمن يريد أن يفرغ البحر بصدفة صغيرة ! غير أن مقارنة الموضوعات الاساسية عند هؤلاء المفكرين ، انطلاقاً من التجديد الذي حمله « ديكارت » للفكر الحديث ، بدت لنا جديرة بالاهتمام . أوليست هذه المقارنة أفضل وسيلة لابراز الناحية الاصيلة عند كل واحد منهم .

لذلك ، رفضنا العنوان الذي اقترح علينا أولاً ، (وهو مماثل لعناوين أخرى في السلسلة) أي « ديكارت والديكارتية » إذ لم يكن ثمة موضع في كتاب مختصر كهذا لذكر الذين يسمونهم

---

١ ـ هذه المقدمة كتبتها السيدة جنفياف روديس لويس لتقدم بها الطبعة العربية ، ردا على رغبة ابدتها دار منشورات عويدات .

بصغار الديكارتيين ، والذين لا يخلو بعضهم من الأهمية ، كالألماني Clauberg ، والهولنـــدي Guelincx ، والفرنسيين L. de la Forge و Cordemoy ، وقـد أسهموا جميعاً بإيجاد ما عُرف بنظرية « المناسبات » لحل قضية الاتحاد بين النفس والجسد (وذلـــك بتوافق دائم طبق قانون إلهي وليس بالتفاعل المباشر بين جوهرين متميزين) . وقد كانت هـذه الفكرة ، نقطة الانطلاق الديكارتيّة عنـــد « مالبرانش » الذي أعطى لنظرية المناسبات تركيزاً أعم وأشمل . ونجـد عنـد Guelincx (الذي عرفه « سبينوزا » ولا شك) قبـل « ليبنيتز » ، صورة الساعات المعبأة والتي تشير إلى الوقت نفسه في اللحظة نفسها . غير أن جميع الديكارتيين لم يكونوا من القائلين بالمناسبات. فهناك Desgabets (الذي لا تزال مصنفاته غير مطبوعة ، ونحن نقوم بالتحضير لطبعها) و Régis اللذان كانا يقولان بأن النفس تتأثر دائمـــا باتحادها بالجسد . وأخيراً نجد ان فقه اللغـة المعاصر ، يهتم كثيراً بالأعمال الخاصة بلغـة هذه المدرسة الديكارتية وذلـــك في منطق مدرسة Port-Royal وفي مصنفات Cordemoy و Bernard Lamy . ولكن هذه الابحاث هي من شأن الاختصاصين وكان حتما على دراسة موجزة ان تقتصر على « الاربعة الكبار » . .

وفي رأينا ، كما نشرح ذلك في المقدمة ، أنه بات ضرورياً أن

نهجر تلك العادة التي انتشرت في القرن التاسع عشر ، وهي ان نسمّي ديكارتيين أولئك الذي استنبطوا أنظمة فلسفية مختلفة عن نظام « ديكارت » بل متضادة وإياه . إنهم « خلفاء ديكارت » إذا شئنا التسمية ، لان تفكيرهم من حيث جـــذوره وجدليته ، مرتبط بقاعدة عريضة بتفكير « ديكارت » حتى ولو حاربوه . ولما كان « ديكارت » هو نقطة انطلاق هـذه الدراسة ومحورها أيضاً ، كان من الواجب أن نجد تعبيراً يجمع هؤلاء الفلاسفة الاربعة الذين يمثلون ذروة الاتجاه الكلاسيكي في أوروبا . وبدا لنا أن اقتراح Maurice Merleau-Ponty بتسميته « العقلانيـــة الكبرى » هو الانسب ، ونأسف لعدم الاخذ بهـذا العنوان على الغلاف (فربما كان طويلا و كثير التلميح) لان كلمة « العقلانية » وحدها يمكن ان تؤدي إلى التباس . إذ ليس المقصود ان ننظر الى الفلاسفة الاربعة من زاوية العقلانية العلمية الضيقـة ، (على الرغم من كونهم اهتموا بالعلوم وأسهموا في تقدمها) ، فان تصورهم للعقل ، لا ينفصل عن اتحاده بالله حيث نجد تبرير العلوم كلها . ولا شك أن تأملهم اللانهائية المطلقة في الله هو أكثر ما يجمع بينهم . ثم ، انطلاقاً من هذا الاساس ، تتسع اختلافاتهم حول مسائل المنهج ، والعلاقة بين الفكر والعالم الخارجي ، ومسألة الحرية الانسانية . ولا يمكن في دراسة بهذا الايجاز ، إلا أن نكتفي بالمسائل الاساسية ، مجتهدين

لان نحافظ على اكثر ما يمكن من الوضوح . ولاجـــل فهم هذه الدراسة فهماً جيداً ، ينبغي أن نكملها بقراءة النصوص التي تُرجع اليها ، ولسنا نطمح من ورائها إلا الى فتح الباب ودعوة القارىء ان يدخل بنفسه إلى ما وراء ذلك فيرى ما في كل صرحٍ واسع ، بناه هؤلاء المعلمون.

جنفياف روديس لويس

مدخل

« وأخيراً ، ها قد أتى « ديكارت » .. [1]

إن رائد « الافكار الواضحة » يمثل ، في نظر الكثيرين ولادة الفكر الحديث ، مرتقياً إلى وعي قدراته الذاتيـــة عن طريق نقد الآراء المتوارثة نقداً مركزاً ، كما أن Malherbe يمثل ، في نظر Boileau ولادة المدرسة الكلاسيكية في الادب الفرنسي . ولقد احتُفل بالذكرى المئوية الثالثة لظهور « المقالة في المنهج » عام ١٩٣٧ ، في العالم بأسره ، احتفالاً استثنائياً ، لم يجرِ مثله لمقالة فلسفية أخرى · فقول « ديكارت » في مستهل مقالته « إن الفطرة السليمة هي القاسم المشترك لجميع البشر » والذي يعني أن « العقل بطبيعته واحد عند الجميع » بدا كأنه أساس المثل الاعلى للديمقراطية،

---

١ ـ صدر عن منشورات عويدات كتاب : مدخل الى فلسفة ديكارت، للدكتور كمال الحاج وكتـاب تأمـــلات ميتافيزيقية لديكارت (بالنصين العربي والفرنسي) ·

ثم ان آخر المقالة ، الذي يطمح لان « يجعلنا اسياد الطبيعة ومالكي زمامها » كان يؤذن بتقدم العلوم تقدماً يؤدي إلى تغيير الانسان نفسه ..

غير ان دراسة تاريخية أعمق تظهر شيئاً من السطحية في هذه الاحكام . فالاعتراضات العنيفة كانت قد قامت بوجه المسرفين في الاخذ بسلطة التقليد ، قبل ان يكتب « ديكارت » شيئاً في ذلك وتكاثر النشاطات العلمية التي أدت إلى نشوء المذهب الآلي جعلت الناس يتحدثون عن « معجزة عام ١٦٢٠ » .

وفي هذه الاثناء ، كان « ديكارت » الفتى لا يزال مغموراً . ولكن ، ابتداء من عام ١٦١٩ اخذ يستشف امكانية تغيير جميع العلوم ، بمفرده ، عن طريق النور الطبيعي للعقل »[1] وهذا الاهتمام بوحدة العلوم ميز « ديكارت » من معاصريه وكان الموجّه له في نقده الآلة العقلية وهو نقد بنى عليه الطبيعيات والماورائيات .

ويعتبر « ديكارت » ابَ الفلسفة الحديثة ، باخضاعه إدراك الوجود لاولوية الكائن المفكر ، حتى إذا نُظر إلى الذين أتوا بعده من هذه الزاوية ، كانت ميزتهم ، الكثرةُ والتنوع ابتداء من موقف Kant النقدي وانتهاء بـ « التأملات الديكارتية »

---

(١) القواعد ج ١ .

لـ Husserl . إلا ان « ديكارت » اكتفى بعبور التيـار المثالي حتى إذا ظننا مسيرته تقف عند قوله « انا افكر » تجاهلنا مـا كان الاهمّ في نظره وهو تبرير صحـة البرهان ، عـبر إثبات وجود الله ، ليثبت يقيناً مطابقة الاحكام العقلية لقوانين الطبيعة . وهو لم يبتعد بذلك عن أسلافه بالكلية ، وإنما أخذ بقسم كبير من الانتولوجيا التقليدية انطلاقاً من أسس جديدة وهي تحديد الشروط التي تسمح للعقل الانساني بأن ينتقل من الفكرة إلى الوجود. ثم إن قيمة « الوضوح التام » نفسه ، تصبح مضمونـــة ، بعد بحث معقد يستند إلى الفكر وحدوده ، ويرتقي الى الكائن المطلق مصدر كل حقيقة . بهـذا الاعتبار ، تصبح العقدية الميتافيزيقية ، ثمرة الموقف النقدي الاكثر جرأة .

إنهـا الفرضية الوحيدة ، التى تفسر لنا عدم قـدرة «ديكارت» على أن يكون صاحب مدرسة بالحقيقة. لان خلفاءه ، إذا أخذوا بنتائج نظامه الفلسفي كأمور مسلّم بها فقدوا قوة الشك الاساسي . ولهذا السبب ، أطلق اسم « صغار الديكارتيين » على جميع أولئك الذين اكتفوا بالسير على الطريق الموسوم سلفاً . وفي هذا المعنىيكون « كبار الديكارتيين» هم «مالبرانش» و«سبينوزا» و « ليبنيتز » الذين يوسعون بحث العلاقة الاساسية بين الا نتولوجيا والمعرفة العقلية الرياضية، وفقاً للأطر الاولى . وهذا التصور لفلسفة

« ديكارت » الذي انتشر في القرن الماضي انتشاراً واسعاً [1] يبدو لنا ، هو أيضاً ، موضع ارتياب . ولذلك ، فضلنا هنا ان نقارن انظمة القرن السابع عشر الميتافيزيقية الاربعة ، تبعاً للعقلانية الموجودة فيها . لان « مالبرانش » نفسه الذي ورث الثنائية عن « ديكارت » يعارض سلفه في أول مصنف له ، باسم العقل الذي تصفّح بصورة أفضل . وأما « سبينوزا » و « ليبنيتز » فان نقاط انطلاقهما مختلفة جداً عن « ديكارت » وهما غالباً ما يصرحان بأنهما خصماه .

---

١ ـ راجع F. Bouillier في تاريخ الفلسفة الديكارتية (ج ١ ، فصل ١٥ ـ ١٩ حول سبينوزا وج ٢ فصل ١ ـ ٧ و ١٢ ـ ١٥ حول مالبرنش وتلامذته ، وفصل ١٧ ـ ١٩ حول ليبنيتز الذي يعتبره تلميذا لديكارت على الرغم من جميع التحفظات) . وكذلك راجع E. Saisset في كتابه : ديكارت ، رواده وتلاميذه (مجموعة مقالات من ١٨٦٠ حتى ١٨٦٢) حيث يؤكد بصورة مطلقة على ان مالبرنش وسبينوزا هما « الاخوان التوأمان في العائلة الديكارتية » . كما ان ليبنيتز متمم ومجدد للنظام الديكارتي . وهو يقرر هذا كله باعتبار الموضوعات المشتركة وبصرف النظر عن الاختلافات القائمة بين هذه التيارات الثلاثة المتشعبة من اصل واحد . وكذلك نجد G. Varet في كتابه : الفهرست الفلسفي يجمع مالبرنش وسبينوزا وليبنيتز في فصل واحد بعنوان « المدرسة الديكارتية كفلسفة » .

ومع ذلك يرى H. Gouhier « ان واحداً من هؤلاء ما كان ليصبح ما هو عليه لولا وجود ديكارت» ويفضل ان نكتفي بتسميتهم بـ « خلفاء ديكارت » بمعنى الذين أتوا بعده[1] لان جميع مسائلهم الفلسفية قائمة على التمييز بين النفس والجسد ، حتى ولو عارضوا الفصل الانتولوجي بين الاثنين، كما فعل سبنوزا وليبنيتز، فان النظام الفلسفي عندهم ، يبنى على أساس العلاقة بين المثل والاشياء ، ومفتاح ذلك كله ، إنما هو وجود الله باعتبار ان كماله قوة إيجابية غير متناهية . فالاعتقاد الراسخ ، بأن النظام العقلي هو نفسه نظام الوجود الطبيعي ، وبأن كل شيء يمكن ان يدرك بالعقل (عنيت عقلاً غير متناه؛ يؤمن حسن عمل عقلنا نحن ، وفي الوقت نفسه يؤمن ترتيب العلاقات بين الأشياء المختلفة) هذا الاعتقاد ، هو الذي يميز العقلانية الميتافيزيقية في القرن السابع عشر وهو ما سماه Merleau-Ponty « العقلانية الكبرى »[2] .

---

١ ـ فلاسفة القرن السابع عشر امام تاريخ الفلسفة ، ١٩٦٢، ص ١٦ .

٢ ـ راجع كتاب : مشاهير الفلاسفة ، ١٩٥٦ ، ص ١٣٤ ـ ١٣٧ ، وط ١٩٦٠ ، ص ١٨٥ ـ ١٩١ ، حيث يقول : « ان القرن السابع عشر هو تلك الفترة الممتازة ، حيث ظن ان معرفة الطبيعة ومعرفة الفلسفة الميتافيزيقية ، وجدا اساسا مشتركا ... وهذا التوافق العجيب بين العالم الخارجي والعالم الداخلي ليس ممكنا الا بتوسط قوة ايجابية غير متناهية هي في غاية اللانهائية .. » .

في هذه العقلانية ، المستوحاة من العلوم الرياضية ، تفرض الماهيات نفسها بالضرورة وتصبح الفكرة قاعده الصورة المتخيلة وقالبها . وقد استعاض « ديكارت » من معطيات الحواس الغامضة والامور العامة المجردة ، بالطبائع البسيطة ، كما استعاض منها « مالبرانش » بالفكر الخاصة ، و « سبينوزا » بالماهيات المفردة الموجبة و « ليبنيتز » بالجواهر الفردة . وفي رأيهم جميعاً ، ان المنهب التجريبي ، والكيانات التي ينشئها ، لا يمكن أن تفسر الأمور الكفيلة دون الرجوع إلى المبادىء العقلية الفطرية أو التي يستمدها العقل مباشرة من اتحاده بفكرة الألوهة المطلقة . فالحقيقة عندهم ، تكتشف ولا تبنى بناء . والعقل هبة ، وليس نتيجة اكتساب ، وهو يحدد طبيعة الانسان من حيث صلته بالحقائق الازلية ، كما هي الحال عند أرسطو .

غير ان « ديكارت » كان الفيلسوف الوحيد الذي طرح ثانية للبحث ، مسألة الضرورة النفسية لهذه الحقائق ، حتى يبحث في امكانات الفكر البشري عما يخوله تجاوز ذاته . وهكذا يبرر انجذابه الأول نحو العلوم الرياضية « بسبب اليقين والوضوح في براهينها »[1] .

---

١ ـ مقالة في المنهج ، القسم الاول .

القسم الأول

ديكارت



١ العقل والمنهج

١ ـ الوضوح واليقين

يعلن « ديكارت » في مستهل مقالته في المنهج ، شمول الفطرة السليمة ، أي العقل ، جميع البشر ، ليتوصل من ذلك إلى سلامة استعماله ؛ « اذ انه لا يكفي أن يكون العقل سليماً ، بل الأهم من ذلك هو أن نستعمله استعمالاً جيداً» فان « القدرة على الحكم العقلي الصالح ، وتمييز الخطأ من الصواب » يجب أن تنظم بالمنهج . وراح « ديكارت » يعمل على وضع قواعده الخاصة بالمنهج ، على غرار القواعد الرياضية الأكثر دقة ، بعدما أحبها منذ عهد الدراسة ، وبعدما يئس من المشاحنات السكولاستيكية المليئة بالشك والقائمة على الظنون . ومثله في ذلك مثل الحداد الذي يستعمل أي شيء اتفق من حجارة وغيرها ، ليصنع آلاته الاولى ، « لان الحجة العقلية إذا كانت يقينية جلية ، أمكن أن نعرضها على الآخرين

فتقنعهم إقناعاً عقلياً »[1]

وعلى ذلك ، اخذ هذا الطالب (بشهادة احد رفاقه) « يعرض للبحث « طريقة فريدة للجدل الفلسفي » حيث تتميز التعريفات والفرضيات الاولى والاوليات ويرتبط بعضها ببعض بطريقة استدلالية تامة كما هي الحال في علم الهندسة . » فكان يبدأ بعدة مسلمات متعلقة بالاسماء ، وبعد ذلك كان يبحث عن مضمون بعض المبادىء المأخوذة من « المدرسة » وبعدها ، كان يسأل إذا كنا لا نسلم ببعض الحقائق المعلومة والمتفق عليها ، ثم يؤلف من ذلك كله دليلاً واحداً من الصعب جداً عدم التسليم بصحته »[2].

وبعد هذه الفترة الاولى اخذ فيلسوفنا يفضل الطريقة التحليلية التي تبين « الوسائل الصحيحة لاستنباط شيء ما ، استنباطاً منهجياً » وكأن البرهان التأليفي الذي استعمله « اقليدس » يجبرنا على التصديق دون ان يرضي عقولنا التي تبحث معه عن الحقيقة . فالتنظيم الصوري بنظر ديكارت لا يضيف شيئاً من اليقين ، إن في حقل الرياضيات او في حقل المنطق . ولذلك ، لم يكن ثمة فائدة من قواعد القياس المعقدة ، وهي لا تساعدنا على إيجاد الحد الاوسط رغم تعلق صحة النتائج به . وهذه القواعد ، تعين في الاكثر ، على المراجعة والتدقيق

---

١ ـ القواعد ج ٢ .

٢ ـ Baillet : حياة ديكارت ، ج ١ ، ص ٤٨٣ ـ ٤٨٤ .

ولكنها لا تؤدي الى القطع بمضمون القضايا. ولذلك ، فإن مبدأ عدم التناقض لا يكفي لارشادنا الى الحكم العقلي الصالح .

ان عفوية العقل ، لا يمكن ضبطها بقوالب محددة ، وقد عبر عن ذلك في القاعدة الاولى من المنهج ، بسلسلة من الشروط العملية.

الشرط « الاول هو الا اسلم بأمر ما على أنه حقيقة إذا لم أعرفه بوضوح تام أي ان أتجنب بكل دقة التسرع والأحكام المسبقة والا أضع في احكامي إلا مابدو لي واضحاً جلياً بما لايدع مجالا للشك فيه». ويتبين من هذا الكلام ان الوضوح الكلي هو نوع من الامر الواقع المميز بعدم امكانية الشك. « والمعرفة التي نستطيع ان نبني عليها حكماً يقينياً يجب ألا تكون واضحة فحسب بل في غاية الجلاء». فميزتها الاولى انما هي « حضورها لدهن متيقظ ، كما يحدث في الرؤية البصرية حيث نقول اننا نرى الاشياء بوضوح إذا اثرت فينا تأثيراً قوياً وكان البصر مهيئاً للنظر اليها»[1]. والشرط الثاني يستدعي التشبيه نفسه «لان الذي يريد ان ينظر الى عدة اشياء دفعة واحدة لايستطيع ان يرى واحدة منها بوضوح »[2]. فالحدس والوضوح لهما معنى واحد كما ان « النور الطبيعي هو اسم آخر للعقل ؛ ولكي نتعرف الى الحقيقة ، يكفي ان نتأملها بإنعام نظر اذ ليس ثمة «تعريف منطقي»

١ ـ المبادىء الفلسفية ، ج ١ ، ص ٤٥ .
٢ ـ القواعد ، ج ٩ .

يمكن ان يعلمنا ما هي الحقيقة « اذا كنا لا نعرفها بطبيعتنا »[١] ولذلك كان علينا ان نتجنب التسرع والاحكام المسبقة لانهما غطاء على عين البصيرة .

تفترض هذه القاعدة الاولى قابلية خاصة عند القارىء لان درجة الوضوح والجلاء مرهونة بحضوره الذهني وفى ذلك ايضاً حدودها كما لاحظ «ليبنيتز» . ويقول«ديكارت» «انني لا استطيع ان اجعل اناسا يرون ما في داخل مكتبتي في حين يرفضون الدخول اليها والنظر الى ما فيها »[١] .

٢ ـ الحدس والاستدلال

ان هذه المجازات التي يلجأ اليها «ديكارت » لا تدخل شيئاً من المذهب التجريبي في نظامه ، لانه بخلاف السكولاستيكين لا يقصر المعرفة على المعطيات الحسية حيث يعود العقل فيجرد منها الكليات وحيث الحدس العقلي وقف على الملائكة اي « الكائنات الروحية » وحسب. فان الاشتغال بالعلوم الرياضية « يظهر بشكل كاف كيف ان هذا الحدس العقلي « هو تصور يقيني لذهن يقظ صاف وهو يتولد فقط من نور العقل الطبيعي».

---

١ ـ رسالة الى Mersenne في ١٦٣٩/١٠/٩ .
٢ - رسالة الى Mersenne في ١٦٤١/١/٢١ .

وهكذا يصبح« بامكان كل واحد ان يدرك بالحدس ان المثلث محدود بثلاثة اضلع وان الكرة محدودة بسطح واحد »[1]. فهذه الامـــور ليست من المفاهيم العامة التي نستخلصها بالتفكير من مقارنة المعطيات الحسية وانما هي « طبائع بسيطة» ندركها مباشرة بالعقـل . وليس الحدس ، بهذا المعنى ، مخالفاً للاستدلال وانما هو يوجهـه ويسانده . والاستدلال هـو « الحركة المتصلة والمستمرة للفكر الذي يدرك بالحدس كل حد من حدودها »[2] .

ومن مقتضيات المنهج ان يميز الحدود البسيطة ، وان يربطهـــا بعضها لان علاقاتها بعضها تدرك هي ايضاً ادراكاً مباشراً بالعقل. ثم ان اتصال الحدوس المتتالية هو الذي يكـــوّن قوة الاستدلال. فالقسمة والتأليف هما القاعدتان المحوريتان للمقـالة في المنهج . يقـول «ديكارت» في ذلك :

«والشرط الثاني هو ان اقسم كل مشكلة ابحثها الى اكثر مـــا يمكن من الاجزاء ليتسنى لي حلها بصورة افضل .

والثالث هو ان اضع نظاماً في تفكيري ، فأبدأ بالامور الاكثر بساطة والاقرب منالاً ، حتى ارتقي شيئاً فشيئاً وعلى سبيل التدريج الى ادراك الامور الاكثر تعقيداً ، وسأفترض ان ثمة علاقة منتظمة

---

١ ـ القواعد ، ج ٣ .
٢ ـ القواعد ، ج ٣ .

بين الامور التي تتلاحق بصورة طبيعية » .

وكان ديكارت قبل ان يعبر عن منهجه بالقواعد الاربع المختصرة، قد بدأ بالتوسع فيها في كتاب القواعد [1] ولكنه اهمل إكمال هذا المصنف قبل ان يتطرق الى المسائل المعقدة . وكانت القاعدة الخامسة تجمع عملية التقسيم الى العناصر البسيطة والرجوع التدريجي الى الكل وتؤكد على اهمية الترتيب الذي هو « المنهج بكامله » او على الاقل « سره الرئيسي » [2].

يتبين من الامثلة الرياضية البسيطة مقصود « ديكارت » من هذه القواعد . فلنأخذ الاعداد : ٦ ، ١٢ ، ٢٤ ... انهـا « سلسلة » نستطيع ان نعيد بناءها انطلاقاً من النسبة التاليـة ٦ = ٣ × ٢ . واذا كنا لا نعرف الا طرفيهـا ، استطعنا ان نكتشف الحدود الوسطى عندما نفترض وجود النظـام غير المعطى لنا. فاذا كانت الستة ، المتقدمه بالطبيعة على الاثني عشر ، هي الحد المجهول ، اتبعنا ترتيباً عكسياً من الاثني عشر حتى الستة . وطريقة ذلك هي « ان نفترض الحدود المجهولة متعلقة بالحدود المعلومة نوعاً من التعلق يجعلها محدودة سلفاً » [3]. وهكذا تكون البساطة أمراً نسبياً أو فيها ،

---

١ ـ هو احد المصنفات غير الكاملة وضعه باللغة اللاتينية في نحو عام ١٦٢٧ .

٢ ـ القواعد ، ج ٦ .

٣ ـ القواعد ، ج ١٧ .

بتعبير « ديكارت » نوع من الحقيقة المطلقة . انها لا تؤدي إلى تسلسل أنتولوجي ولكنها تنظم المتواليات « باعتبار ان إدراك بعض الأمور مرهون بادراك بعضها الآخر [1]. وربما كان التقدم الذي أحرزه « ديكارت » في العلوم الرياضية ، هو ما قاده إلى الفصل بين مرحلتي البحث ، لأن وضع المعادلة يقوم على مرحلتين الأولى هي تذليل الصعوبات بعزل العناصر المعلومة والمجهولة التي نرمز اليها بألف أو ب أو س أو ي.. وهي رموز أدخل « ديكارت » استعمالها في كتاب الهندسة عام ١٦٣٧ . وبعد ذلك تتبين علاقة هذه الحدود بعضها من صلاتها المعلومة .

ولا يقتصر الشرط الثالث من المقالة في المنهج على التأليف الذي نعود اليه بعد التحليل ، لان التحليل الديكارتي لا يكتفي بالتقسيم وإنما « يرينا كيف تتعلق النتائج بأسبابها » وفق « النظام العقلي » أو نظام المعرفة . فالفلسفة هنا ، تنقل عن الرياضيات « سلسلة الاستدلالات الطويلة » وقد « يكفي لذلك ألا نقبل بأمر على أنه حق إلا إذا كان كذلك بالفعل » (قاعدة الوضوح التام) « وان نحتفظ دائماً بالترتيب اللازم لاستنتاج الأمور بعضها من بعض ، فلن يبقى أمر ، مهما بعُدَ إلا استطعنا أن نتوصل اليه »[2]. غير ان

---

١ ـ القواعد ، ج ٦ .

٢ ـ المقالة ، القسم الثاني

طول السلسلة ، يجعل من الصعب أن نتحقق من اتصال البرهان ، وهنا يأتي دور القاعدة الأخيرة :

وهي « أن اقوم دائماً باحصاءات كاملة ، وباعادة نظر عامة ، تجعلني على يقين من أنني لم أهمل شيئاً »[1]. ثم أتت الترجمة اللاتينية للمقالة ، تعيد إلى الاحصاء دوره في الاستكشاف إن في البحث عن الحدود الوسطى أو في إعادة النظر في الصعوبات . ثم أتى كتاب القواعد وكتاب الهندسة فحددا أهمية الاحصاء. فهو أولاً احصاء« كل ما له علاقة بمسألة معينة »[2] «وذلك بيّن في اليقين الموجود في القواعد الهندسية ، إذ هو قائم على النهج الذي يعلمنا ان نتبع الترتيب الصحيح وان نحصي إحصاءاً تاماً جميع الشروط المتعلقة بموضوع البحث »[3] وهذا يرجع إلى تقسيم المسألة إلى أصغر أجزائها الممكنة . ومثل هذا المنهج ، يعين إذا كان عدد الحدود كافياً للتعبير عن جميع عناصر المسألة ، وجعل المسألة غير المستكملة ، مسألة محددة تحديداً تاماً[4]. وفضلاً عن ذلك ، فهو يوجه عملية الاستنتاج ، « فلكي نبحث عن

---

١ ــ المصدر نفسه .
٢ ــ القواعد ، ج ٧ .
٣ ــ المقالة ، القسم الثاني
٤ ــ القواعد ، ج ١٣ .

قيمة الجذور في معادلة ما .. ليس صعباً علينا أن نحصي جميع الطرق التي يمكن أن تؤدي إلى ذلك مما يكفي لان يبين لنا أننا اخترنا الطريق الأعم والأبسط »[1] .

والتدقيق يسد عجز الذاكرة[2] . فان الحدس يتعلق بالحاضر، والانتباه يجعله يشمل القضايا المترتبة على المبادىء الاولى[3] ولو اقتصر الحدس على الحاضر وحسب لما أدرك سوى عناصر متفرقة دون أن يلحظ الصلة بينها . ولكن إذا تعددت الحدود الوسطى فان مراجعتها العامة تجعلنا على يقين من اتصالها الصحيح .

٣ — من المنهج الى الفلسفة

إن المنهج الديكارتي الذي أنشىء بالاستناد الى الرياضيات قد أعطى ثماره .

فالهندسة التحليلية التي تعالج الخطوط معالجة جبرية تنقلنا من بناء الخطوط البيانية إلى المعادلات العقلية . « فجميع النقاط الهندسية ، أعني تلك التي يمكن ان تقع تحت القياس الدقيق ، لها علاقة ما بالخط المستقيم . ويمكن التعبير عن تلك العلاقة بمعادلة ما

---

١ - الهندسة ، الكتاب ٣ .

٢ - القواعد ، ج ٧ و ١١ .

٣ - القواعد ، ج ٣ .

هي ذاتها لجميع النقاط »[1]،وترتيب المعادلات حسب عدد الجذور التي فيها هو تحضير للنظرية العامة المتعلقة « بالخطوط المنحنية التي تتصاعد درجاتها إلى غير نهاية »[2]. غير ان « ديكارت » يتوقف عند الخطوط التي يمكن قياسها قياساً دقيقاً ويرفض المساواة بين أمور غير متساوية تماماً مكتفياً بالقيمة التقريبية كما نجد ذلك في رسائله مع Fermatحول الخطوط المماسة ، لان الفكرة الواضحة الجلية تفترض المساواة المطلقة . وهذا ما جعل هندسة « ديكارت » هندسة « محدودة » في نظر « ليبنيتز » الذي استنبط آلة جديدة هي حساب التفاضل الذي يستند إلى « تخيل نافع » . والمعلوم ان « ديكارت » يصف هذا النوع من العمل بأنه ضلال، بسبب تصوره للحقيقة المطلقة وهو التصور الذي يرجع اليـه دائماً ، إن في كتاب القواعد او في المقالة .

فالرياضيات علم ثمين إذا ما استعمل استعمالاً صحيحاً[3] . وهي تعلمنا الترتيب الصحيح[4] وهي ليست تسلية ذهنية[5] بل هي نموذج

---

١ ـ الهندسة ، الكتاب ٢ . وهذا ما يدخل مفهوم الاحداثيات (Les coordonnées) التي لا تزال تحمل اسم الاحداثيات الديكارتية .

٢ ـ المرجع نفسه .

٣ ـ المقالة ، القسم الاول .

٤ ـ المصدر نفسه ، القسم الثاني .

٥ ـ القواعد ، ج ٤ .

كل معرفة . هـذا الكلام يحتاج إلى شيء من التفسير :

إن تأملات « ديكارت » الاولى تظهر اهتمامه بتوحيد المعرفة، على الرغم من كونه قد بدأ بحل بعض المسائل الرياضية والفيزيائية الخاصة . وربما كان هذا الاهتمام هو جوهر الحدس الذي ألهب حماسه في شهر تشرين من عام ١٦١٩ . ووحدة المعرفة ، هي أولاً وحدة منهجية . انها « الرياضيات العامة » الـتي تشمل كل ما له علاقة « بالترتيب والقياس »[١] فهو لا يعبأ بالطبيعة الباطنة للجاذبية أو السرعة أو حقيقة المقدار مثلاً « لان القسمة إلى عدة أجزاء ، حقيقية كانت أو ذهنيـة ، هي المقياس الذي نقيس به كل شيء»[٢]. بهذه الطريقة تبرز معالم الفيزياء الرياضية. وقد ذكر الاستاذ Beckman فيومياته ، بعد لقائه بديكارت وتشجيعه إياه في أبحاثه الاولى ، ان العلماء بالرياضيات والطبيعيات معاً قلائل جدا ، كما أكد Galilée في الفترة نفسها على أن قوانين الطبيعة مكتوبة باللغة الرياضية »[٣] مما يسمح لنا بأن نعبر تعبيراً رياضياً عن القوانـين التي نكتشفها بالاختبار الحسي .

غير ان « دكارت » لا يكتفي بهذا المقدار . وكأننا ، بنوع من التناقض ، نجد المعادلات الرياضية الدقيقة استثنائية في طبيعياته .

---

١ ـ القواعد ، ج ٤ .
٢ ـ القواعد ، ج ١٤ .
٣ ـ Lenoble : تاريخ العلوم العام ، ج ٢ ، ص ١٩١

بينما تكثر فيها الترسيمات المتخيلة . وتفسير ذلك هو ان الجهد الذي بذله ليبني العلوم على الفلسفة الميتافيزيقية أطلق يده في استنتاج خصائص المقدار (المادة) ، بدل أن يحاول أولاً ، كما فعل علماء الميكانيك في عصره ، تخطيط الاختبار وفق القرائن الرياضية .

ومن هنا كانت منهجية « ديكارت » تستدعي الفلسفة كمتمم لها . فبعد عرضه للقواعد الاربع ذكّر « ديكارت » « بتلك السلسلة الطويلة من الإستدلالات العقلية » عند علماء الهندسة ، وافترض ، أن « جميع ما يمكن ان يقع تحت الادراك البشري مترابط على النمط نفسه »[1]. ويمكن ان نتحقق من هذه الفرضيه بالنظر إلى خصبها، كما اننا نتحقق من حسن الترتيب الذي نفترضه في المعادلات من توافق النسب الموجودة بين حدودها . ونجد مرة ثانية ، في آخر كتاب المبادىء (ج ٤ ص ٢٠٥) المقارنة بين اسكشاف أسرار الطبيعةوحل المسائل بواسطة الرموز الذي هو نوع من التمرس الفطن . وكأنه ، بمقدار طول النص ، وبساطة الحل المفترض يعظم الاحتمال بأن نكون في الطريق السوي . غير ان القاعدة العاشرة ، كانت تطمح الى « معرفة الحقيقة الباطنة في الاشياء » ومما يميز « ديكارت » من سائر علماء عصره هو أنهم كانوا يضعون قيمة البراهين الرياضية ، في العقلانية التي تضفيها على الواقع ؛ حتى ولو لم

١ ـ المقالة ، القسم الاول .

يكن ذلك إلا نوعاً من التبسيط التقني ، بينما أراد « ديكارت » أن يصل إلى « يقين يتجاوز مجرد الاحتمال » وهو يقين نصل اليه « عندما نضع ان الشيء لا يمكن ان يكون على خلاف ما نتصوره »[1] مما يثير التساؤل حول ماهية الشيء نفسه وحول قدرتنا على الادراك . فالعمل وفق المنهج يعيدنا إلى الفلسفة التي تتعلق المبادىء بها ، لان الاحتمال هو غير الاثبات ، والبحث عن اليقين التام يورط « ديكارت » في مغامرة عقلية استثنائية .

---

١ ـ المبادىء ، ج ٤ ، ص ٢٠٦ .

٢ الشك والتفكير

يبدأ تأمل المعرفة لذاتها بالظهور ، في اول كتاب القواعد ، حيث وحدة العلوم مرهونة بوحدة المعرفة الانسانية التي تبقى مساوية لذاتها كالضوء الذي يبقى هو ذاته على الرغم من اضاءته الأشياء المختلفة . ومن هنا كانت المسألة الاساسية ، « هي البحث عن ماهية المعرفة الانسانية » أو « الفحص عن جميع الحقائق التي يقدر عليها العقل البشري ، وهو فحص ، يجب ان يقوم به ولو مرة واحدة في العمر ، جميع أولئك الذين يكونون جادين في تطبيق مبادىء العقل »[1] .

وقد أرجأ « ديكارت » هذا الفحص حتى الشهور الأولى من إقامته في هولندا حيث كان في جو من السكينة وقد انتظر نضج الثالثة والثلاثين من سنيّه . إن عزمه أن يبنى على أساس خاص به ،

---

١ - القواعد ، ج ٨ .

كان ولا شك ، مشروعاً جريئاً وهو يستعمل في ذلـك لغة « الفارس الفرنسي » الذي يتحدث عنــه « بيغي » « لأن محاولة التغلب على جميـع المصاعب والأخطاء التي تحول بيننا وبين الحقيقة ، هي إقدام على معارك حقيقية »[١]

١ ــ الشك الجذري

كان « ديكارت » يكره الشك الذي يُحتفظ به من غير جدوى بسبب مقارنة بعض الآراء غير اليقينية . فالحقيقـة هي ما لا يقبل الشك حسب القاعدة الاولى من المنهج .

كان يلذ لـ Montaigne أن يتوقف عنـــد السؤال « ماذا أعرف ؟ « وهو يستمر متأرجحاً بين الأجوبة المحتملة . بينما يلقي « ديكارت » بكل ثقله إلى جانب ما يرتاب منــه حتى ينكر عنه كل حقيقة . وقصده من ذلك أن يمتحن مقاومة هذا الأمر للشك . فكان ، في مرحلة أولى ، يعتبر الامر المحتمل « أمراً باطلاً تقريباً » حتى يعرف « بصورة يقينية ان ليس في العالم أمر يقيني »[٢] ومما يميز شك المتشككين من الشك المنهجي هـو أن الأول ينغلق على نفسه ، بينما الثاني ينتهي إلى يقين حتى ولو كان يقيناً سلبياً . ومثله في

---

١ ـ المقالة ، القسم السادس .

٢ ـ التأملات ، ج ٢ .

ذلك ، اننا إذا اردنا ن نتبين بعض تفاحات جيدة في سلة نرتاب من أمرها ، يجب أولاً ان نفرغ السلة بكاملها .

غير ان التقليد التشكيكي أعان « ديكارت » في بحثه فلم يعد بحاجة إلى التوقف طويلا عند عدم الثقـــة بالحسيات ، بينما يتوقف بصورة أطول عند احتمال الخلط بين حال اليقظة وحال النوم وهي فرضية كانت شائعة منـــذ أيام أفلاطون [١] ثم كثر استعمالها في المسرحيات الشعبية آنذاك حيث توصف الحياة بأنها حلم . ومنطق الأحلام هو جنون مؤقت . وأما « ديكارت » فهو يقاوم هـذا الاتجاه بالفطرة حيث يقول : « وكيف ذلـك ، وهل نحن فعلاً مجانين » !

ومعلوم ان المقـالة في المنهج تختصر أسباب الشك ، حتى من البراهين الرياضية ، بحجة أن كثيرين يخطئون فيها . وهو يقول في ذلك « عندما تنبهت إلى أنني معرض للخطأ كأي إنسان آخر ، اعتبرت جميع الحجج التي ظننتها في السابق براهين صحيحة ، على أنها أخطاء» [٢] . وقد كان باستطاعته ان يتساءل إذا كان جميع هؤلاء أغبيـــاء أو مجانين ؛ وبذلك كان من الممكن أن يضعف دوافع الشك حتى لا يزرع الفوضى في العقول الضعيفة عبر مصنف كان بمتناول عامة الناس .

---

١ - راجع محاورة تيتيانوس .

٢ - المقالة ، القسم الرابع .

يصل الشك إلى ذروته في كتاب التأمـلات الميتافيزيقية حيث يتعرض للظواهر الحسية وينتقل منها الى «تلك الاشياء الاكثر بساطة وشمولا » اي ما تتكون منه. تلك الظواهر « كطبيعة الجسم والمقدار بوجه عام» و كذلك الاشكال وعظمها[1]. وهذا التمييز بين الكيفيات والاشكال المختلفة التي تتلبسها الكمية ، يحضر للمذهب الآلي . فمنذ عام ١٦٣٠ كتب « ديكارت » الى Mersenne يقول ، ان تأملاته الميتافيزيقية في العام الفـائت ، سمحت له « بأن يجد أساساً للطبيعيات » (١٥ نيسان) ثم كرر ذلك قبل ظهور التأملات بقليل. وهذا الاساس ، لن يكون ثابتاً إلا إذا صمد أمام جميع هجمات الشك . ومن هنا كانت جرأته بـأن يهدّم مؤقتاً الاسس العقلية نفسها .

يقول سقراط للعالم الرياضي تيتاتيوس : « لن تتجرأ على القول إن المزدوج مفرد حتى ولا في المنام .. وإذا كنا أصحاء أو مجانين فهل نستطيع أن نقنع أنفسنا بأن الاثنين واحـد»[2] . فمثل هذه الاثباتات القاطعة ، لا يمكن ان ينال منها خطأ إنسان عديم الانتباه في عملية حسابية بسيطة . ولذلك ، عندما ينتهي « ديكارت » في القسم الرابع من المقالة إلى القول : « بأن كل شيء باطل » فقد كان

---

١ - التأملات ، ج ١ .

٢ - محاورة تيتياتوس .190-6-C

في كلامه هذا نوع من المبالغة أعني أن النفي المطلق ، تجاوز مجرد الامتناع عن الحكم . فكأننا ، يقول « ديكارت »، إذا أردنا أن نقوّم قضيباً معوجاً يجب ان نحنيه إلى الجهة المعاكسة .

ولكي يعطي لهذه الفرضيات التشكيكية قيمة أكبر ، تخيل « ديكارت » في كتاب التأملات،أنه ربما كان ثمة كائن كلي القدرة هو الذي « أراد ان أخطىء في كل مرة أجمع اثنين إلى ثلاثة ، أو أعدأضلاع المربع أو أحكم بأي شيء أبسط من هذه الأمور » مما يفترض أنني تابع لهذا الكائن . ويذكر « ديكارت » في هـذا الموضع بأن الرأي الديني المألوف لم يخضع بعد للفحص ، وهو يقول « بإله قـادر على كل شيء هو الذي خلقني .. على ما أنا عليه » . وإذا قيل إن هذا الافتراض يتعارض مع «الرأفة» التي يوصف بها ، اجاب فيلسوفنا ، ان الواقع يثبت على الاقل ، ان الإله التقليدي يسمح بأن أخطىء بعض الأحيان . فعملية تعميم الشك هي نفسها التي اتبعها حيال الحواس . فهـذه تخدعنا بعض الاحيان ، فلم لا يكون الخداع خداعاً مستمراً « فانه لمن الحكمة ، ألا نضع ثقـة تامة بأولئك الذين خدعونا مرة واحدة » . وهكذا طرح السؤال التالي : « هل ثمة إله حقيقي هو منبع الحقيقة » وفي حال الايجاب كيف يكون الخطأ ممكناً ؟

وهذه الفرضية لن تؤدي إلى نتيجة ثابته إلا إذا فحصنا نقيضها أي

وجود إله شرير (هو شيطان او جن إذا شئنا التسمية) هو المنبع الاساسي للخطأ . ونذكر ان مثل هذا « الجن الشرير الذي لا تقل قدرته من احتياله وخداعه » كان صورة شائعة في المسرح الخرافي . فهل نحن في عالم الاسطورة ؟.. اوليس من الافضل ان ننكر وجود اي قوة فوق الانسان بدل « ان نتوهم ان الاشياء الاخرى كلها موضع شك ؟[1] » .

كان الالحاد الذي يشق بالعقل البشري واستقلاله ، مزدهراً آنذاك . وإذا اخذنا بأقوال الاب Mersenne فان عدد الملحدين في باريس وحدها كان خمسين الفاً . ولذلك عندما قرأ التأملات ، اعترض على «ديكارت» بقوله ان الملحد بامكانه ان يكون مهندساً بارعاً . ولكن « ديكارت » لم يكن ليكتفي بما هو نسبي للتوصل الى مبدأ ثابت . ففي الالحاد يبقى الانسان تحت رحمة الاقدار والصدف « وترابط الاشياء ببعضها» . واختبارنا الخطأ يبين عدم كمالنا « وبمقدار ما يتصف الكائن الاول بالعجز ، وهو مصدر وجودنا ، يصبح محتملاً ان نتصف بالنقص بحيث نخطيء دائماً »[2] .

فاذا تعلق وجود الانسان بكائن أعلى او بقدر اعمى ، فقد

---

١ - التأملات ، ج ١ .
٢ - التأملات ، ج ١ .

اليقين حتى ما يعتبر منه نموذجاً وهو الوضوح الرياضي . ولا ريب في ان هذا الشك مصطنع . انه شك ميتافيزيقي كما أحب «ديكارت» أن يسميه ، لا يدخل في أمور الحياة اليومية . وكان الفيلسوف ، قبل ان يتورط في هذه المغامرة العقلية التي تشكل خطراً على المعتقدات وعلى الثقة العفوية التي نوليها العقل والعالم الخارجي ، قد وضع لنفسه قاعدة للسلوك الطبيعي وهي ان يراعي العادات والمواقف الأقرب الى المعقول [1] . ولذلك يصبح هذا الشك المبالغ فيه ، أمراً جدياً عندما نريد ان نصل الى الحقيقة . وفي محاورته : « البحث عن الحقيقة بالنور الطبيعي » [2] أجاب Eudoxe وهو يمثل الفطرة السليمة ، محدثه الذي يتخوف من خطر المذهب التشككي . إن هذا التخوف إنما هو دليل على ان علمك ليس موضع عصمة لانك تخاف وجود حجج قادرة على زعزعة أسسه وجعلك متشككاً من كل شيء . إذاً ، انت الآن متشكك ، وقد تحقق غرضي ، وهو أن أقلب مذهبك رأساً على عقب بأن أثبت لك أنه غير قائم على أساس متين . فمن واجبك ان تتجاوز هذا الموقف بشجاعة أكبر ، وان تجابه ظلمة الشك وتخيلاته الباطلة « فاذا هربت منها تبعك الخوف ،

---

١ ـ المقالة ، القسم الثالث .

٢ ـ مصنف لم يكتمل وربما كان ديكارت قد بدأه قبل وفاته بقليل في مدينة ستوكهولم .

ولكن إذا اقتربت منها كأنك تريد ان تلمسها بيدك ، تبين لك انها ليست شيئاً أكثر من هباء وظلال ، وعند ذاك ، تصبح أكثر ثقة بنفسك في ظروف كهذه » .

٢ ـ « الكودجيتو » (انا افكر)

لم يكتف « ديكارت » ، بتعليق الحكم » امام الأمور الداعية الى الشك . ولو انه فعل ، لبقي مستلقياً على فراش الشك الوثير ، يهرب من الأشباح في أحلامه ولكنه ، اذ ينكر كل مـا هو غير يقيني كوجود العالم الخارجي ، ووجود الآخرين ووجود جسده بالذات ، وحتى العمل الطبيعي للعقل ، يكتشف فجأة ان هذا الانكار يتضمن دائماً اثبات وجود الكائن الذي يفكر . فاذا كنت أفكر فلأنني موجود . هذه الملاحظة الوجدانية تصمد أمام هجمات الشك المتكررة وتتحدى أي روح شرير لأنـه « إذا كان يخدعني فلا شك انني موجود » [١]. وهكذ « ينبغي ان أستنتج هذه القضية وان أعتبرها ثابتة ، وهي أنني موجود في كل مرة أتلفظ بها او أتصورها في ذهني » . هذه بعض الظلال التي اتخذها في كتاب التأملات ذلك التعبير الشهير الذي نجده في القسم الرابع من المقالة في المنهج : « أنا أفكر ، إذاً أنا موجود » وحيث تشكل «الحقيقة»

---

١ ـ التأملات ، ج ٢ .

الأولى « والمبـــدأ الفلسفي الأول » وكذلك في كتاب المبادىء تشكل هذه القضية نهاية المطاف من البحث .

ليست هذه القضية ، مجرد ملاحظة لامر واقع ، وإنما هي نوع خاص من الادراك العقلي الذي يلحظ ترابطاً ضرورياً بين أمرين . ونجد كذلك في كتاب القواعد ، ان «ديكارت» يضع إلى جانب الأمثلة الرياضية البسيطة قوله هـــذا : « ان كل واحد من الناس يستطيع أن يعرف أنه موجود وانه يفكر ». وهذه المعرفة نموذج للمعرفة الحدسية . ولكن لا شيء في نصوص القواعـد يوحي بأن « ديكارت » قد انتبه منذ ذلك الحين إلى سبب القوة الاستثنائية في قوله « أنا أفكر » لان هـذه القوة ، ليست فقط في وعي الفكر لذاته او مجرد الشعور بالوجود وهو شعور لا يزيد وضوحـــه على تصور مثلث ما ، وإنما هي قوة تكمن في اكتشاف الصلة الثابتة بين الفكر والوجود . فأنا موجود لانني أفكر وبمقـدار ما أفكر . بكلام آخر ، إن التعبير التالي : « ينبغي ان أكون موجوداً حتى أفكر »[1] لا يصبح مقدمة كبرى في قياس محتمل : (ومعلوم انني أفكر إذا فأنا موجود) إلا لأن قضية واحدة اولى ثبتت التفكير في الوجود . وقد عبر عنها صاحب كتاب « البحث عن الحقيقة » باقتضاب يلفت النظر حيث قال : انت تعلم انـك موجود لانك

---

١ ـ المبادىء ، ج ١ ، الفصل ١٠ .

تشكك » فالشك المطلق يحمل نقيضه في ذاته . ولذلـك يذكرنا « ديكارت » في مستهل التأملات الثانية بكلمة أرخميدس : يكفي أن أجد نقطة ثابتة حتى أرفع الارض .

إن قول «ديكارت»« أنا أفكر » يحمل الصفة الاولى للمبادىء العقلية وهي الوضوح التام الذي يجعل العقـل عاجزاً عن التشكك فيها عندما ينصرف إلى تأملها . ولكن ، هل يكون لهـــذا القول الصفة الثانية وهي « ان معرفة الامور الباقية متوقفة عليها ، بحيث يمكن ان نعرفها بمعزل عن غيرها ولا يمكن ان نعرف غيرها بمعزل عنها ؛ او تكون مـيزة التفكير الذي لا يمكن انكاره انه مقفل على ذاته ؟

٣ ــ ماهيتي

إن قولنا « أنا أفكر » هو في الواقع قول صحيح بالضرورة في كل مرة نتصوره . الا انه يبدو مقصوراً على « حضورنا لذاتنـا » طالما نحن نركز تفكيرنا على هذا الامر الذي لا يقبل الشك. ولذلك صرح « ديكارت » في تأملاتـه قائلا · « انني موجود . هذا أمر يقيني ، ولكن ، كم يدوم هذا الوجود ؟ انـــه يستمر بمقدار ما يستمر التفكير ومن الممكن إذا انقطع التفكير ان ينقطع الوجود أيضاً » [١] .

---

١ ــ التأملات ، ج ٢ ·

يُستنتج من ذلك ان الفكر وحده لا يمكن ان ينفصل عن الأنيّة من غير ان تنقطع عن الوجود . ولذلك فالأنيّة « شيء مفكر » (res cogitans) . الا ان Kant يعتبر هذا الاستنتاج زائفاً لان الفيلسوف انتقل من الترابط بين المفاهيم الذهنية الى اثبات وجود الجوهر ، اي الشيء المفكر الذي لا يعرّف فقط بتتابع الظاهرات الفكرية وإنما هو وراءها . وفي نظر « ديكارت » ان « الانا المفكر » ، يثبت نفسه بصيغة المتكلم ويضع وجود أنية واقعية : (Ego Existo) ؛ فهذه الانية الموجودة ، هي « طبيعية خاصة » وليست صورة مجردة كالفكرة الكلية. ولئن سلم Kant بأن التفكير مرتبط بوحدة المعنى : « انا أفكر » فانه يتساءل بأي منطق يسمح الفيلسوف لنفسه بأن ينتقل من الصورة الفارغة إلى محتوى معين ؟ ومعنى ذلك ، ان النظرة النقدية ترفض القضية الاساسية في فلسفة « ديكارت » وهي ان الفكر يصل الى الوجود الفعلي انطلاقاً من وجودنا الخاص . ونحن نجد « ديكارت » لا يتردد في استعمال المصطلحات الانتولوجية التقليدية: فالافعال تفترض فاعلاً اي جوهراً ، وهذا الجوهر ليس شيئاً لا يدرك بالعقل ، بل نحن ندركه بالافعال الصادرة عنه والتي تعبر عن طبيعته . فالتفكير هو « الادراك والارادة والتخيل والاحساس.. » وقاسمها المشترك، هو أنها لا يمكن « ان تكون من غير فكر وشعور أي وجدان

ومعرفة » . انها جملة الافعال التي نسميها الافعال العقلية .

ونلاحظ ان « ديكارت » يعترف بتنوّع مضمون « الشيء الذي يفكر ». فهو « يرتاب، ويتصور ويثبت وينكر ويريد ويرفض ويتخيل ويشعر »[1] والشك الذي يمكن ان يتناول هذا المضمون يقف عند اليقين المباشر لادراكنا ذاتنا « لانني سواء تخيلت عنزة او خرافة فهذا لا يغير شيئاً من حقيقة التخيل »[2]. وعندما يعترض بعض الخصوم بحجة اننا نقول أيضاً: انا اتنفس إذاً انا موجود،او انا اتنزه إذاً انا موجود، فان «ديكارت» يقبل بهذه التعابير لا بمعنى ان التنفس او التنزه دليل على وجود الجسم الذي يقوم بهذه الاعمال ، ولكن بمعنى ان وعي هذه الافعال هو تفكير . وهذا الوعي ، لا يضاف إضافة إلى الافعال وإنما هو وعي مباشر .

خلاصة القول ، لا يمكن أن نعتبر الـ « أنا أفكر » صورة منفصلة عن محتواها الوجودي الا على سبيل التجريد . وكل تمييز منطقي على طريقة « المدرسة » يدخل الغموض على ما هو واضح بذاته « كالفكر واليقين والوجود »[3]. فكل فكرة ، أياً كان نوعها الخاص ، هي دليل وجود قاطع لان الوجدان يثبت ذلك .

---

١ - التأملات ، ج ٢ .

٢ - التأملات ، ج ٣ .

٣ - المبادىء ، ج ١ ، ص ١٠ .

ولكن ، إلى أي حد يمكن ان نعتبر « وعينا لذاتنا » « إدراكاً لذاتنا » ؟ المقالة في المنهج ، تستنتج مباشرة من « انا افكر » ان « هذه الأنية ، أعني النفس التي صرت ما أنا عليه بسببها ، هي شيء متميز عن الجسد تمام التميز »[1]. ويضيف «ديكارت» في التأملات الثالثة ، ان ثمة « أمراً واجداً ضرورياً هو انني شيء مفكر أي روح خالص »[2]. وقد فضل « ديكارت » لفظ الروح على لفظ النفس استبعاداً لكل فكرة احيائية . فالشيء المفكر لا يقوم بأي وظيفة حياتية كما ان تعريف الفكر بالوجدان ، والوعي الذاتي يقتصر فقط على ما نعنيه «بالافعال الخاصة بالارادة والادراك » دون ما يترتب عليها . « فالحركة الارادية مثلا ، تنبع ، من غير شك ، من الارادة نفسها ، ولكنها ليست بذاتها تفكيراً » .

ان هذا الطابع « الفكري » ، بمعناه الواسع ، الذي نجده في « الأجوبة عن الاعتراضات الثالثة » مما يؤكد لنا أولوية المدرك ، دون ان يستبعد بعض ما يترتب عليه كالارادة التي تتعلق به بالضرورة. فالذات المفكرة ليست إدراكاً خالصاً والعقل يفترض نوعاً من القبول بالأحكام العقلية. ومع ذلك فان الوجدان الذي نصادفه في كل أفق فكري هو اكثر قرباً من طبيعة الفكر الخالص أو العقل ،

---

١ - المقالة ، القسم الرابع .

٢ - في الطبعة اللاتينية يقول : « انني ادراك اي عقل » .

وهو يدرك نفسه كوجود مستمر على الرغم من تباين الحالات النفسية التي يوحّدها في ذاته .

جملة القول : إنـني ادرك ذاتي على انني روح خالص ، عندما ألاحظ هذا الرجوع الدائم إلى الأنيّة ، أياً كان موضوع التفكير . هذه هي الخلاصة التي ينتهي اليها «ديكارت» من تحليل قطعة الشمع في التأملات الثانية ، حيث يميز الأعراض المتغيرة من الجوهر الثابت الذي هو المقدار ويستنتج الفكرة الواضحة عن المادة . وهو يحرص على القول ان هذه الفكرة مدركة « بالعقل وحده ». فالتأمل العقلي يكتشف تحت تغير اللون والطعم والصلابـة والليونة ضرورة وجود شيء ثابت ؛ ويتساءل فيلسوفنا ، « هل هو الشمع نفسه الذي يبقى عبر هذا التغير ؟ »ثم يجيب قائلاً: « يجب الاقرار بأنه هو هو وليس من أحد يقدر على إنكار ذلك » . مثال ذلك : عندما ألاحظ من نافذتي أشكالاً متحركة كالقبعـات والمعاطف .. فانني أحكم بأنها أناس بالحقيقة . فأنا أدرك حقيقـــة ما أراه بعيني ، بقوة الادراك القائمة في ذهني » . حتى لو كانت هذه الاشكال مجرد آلات « إذ من الممكن ان نصادف بعض الخطأ في أحكامنا »، فان هذا الخطأ، ينبىء بوجود ذهن بشري ، هو وحده قادر على تجاوز الانطباعات الحسية المتعاقبة والتي يمكن ان « تتعاقب بالشكل نفسه على حواس مطلق حيوان » .

إذا حاولنا ان ندرك « أمراً ما » إدراكاً مباشراً ، يبدو ان هذه المحاولة تصل الى طريق مسدود : فأنا أدرك مثلاً انني أدرك ، وهذا لا يقودني إلى نتيجة مهمة طالما بقي مضمون الادراك غامضاً . بكلام آخر ، ما هي قيمة النتيجة التي ينتهي اليها « ديكارت » في التأملات الثانية عندما يقول : « ألستُ مدركاً ذاتي، إدراكاً أكثر واقعية ويقيناً (من أي شيء آخر) بل إدراكاً أكثر وضوحاً وجلاء» ؟ ان « مالبرانش » سيضع هذا الكلام موضع الشك ، لأنني إذا أدركت بوضوح فكرة المقدار مثلاً ، فالفكرة نفسها واضحة جلية ، بينما ذاتي المدركة تبقى في الواقع أمراً غامضاً . فقولنا « أنا أفكر » يطلعنا على واقع الوجود لا على طبيعـــة الذهن المدرك. وأما « ديكارت » فقد أعطى إجابة غامضة عن اعتراض مشابه صاغه أحد معاصريه ، فقال فى الإجابة الخامسة حول التأملات الثانية : إننا ندرك من الشمع بياضه وصلابته وتحوله إلى سائل ، وندرك بالمقابل صفات ذهنية «بمعنى ان الذهن هو الذي يدرك هذه الصفات». أفلا يعني هذا الجواب اننا جعلنا الذهن عبارة عن تعاقب الانطباعات التي ندركها في وجداننا ؟

وثمة صفة أشمل تؤخذ من التحليلات السابقة وهي ان « طبيعة الذهن » تثبت ذاتها لان الذهن يرفض مجرد قبول الانطباعات الحسية المتعاقبة ، كما هي الحال في الحيوان . فالوجدان المرتبط بالتغير ،

هو خاصية الذهن البشري لانه يتمسك بالثابت وراء المتحول وبالوحدة وراء الكثرة، ولذلك فأنا أدرك ذاتي على أنني « عقل ». ومع ذلك، فان هذه الفكرة لا تبدو لنا فكرة عامة تسمح ببناء الحقائق الضرورية. فالأنا، في التعبير « أنا أفكر » هو واقع زمني ممكن الوجود، « يدرك القليل » و « يجهل الكثير »[1]. ولكي نستطيع أن نفسر طموحه إلى المطلق، يجب ان نتجاوز حدوده، حتى نصل، شيئاً فشيئاً، الى « الطبيعة العقلية عامة » أعني إلى الله[2].

---

١ - التأملات، ج ٣ .

٢ - من رسالة الى - Silhon - ١٦٣٧ .

٣ | الله

١ ـ الرجوع الضروري الى الله كاساس للفلسفة

قال « ديكارت » : انني على يقين من انني كائن مفكر ، ولكن هل انني ما زلت جاهلا الشروط اللازمة كي أكون على يقين من شيء آخر ؟ »[١] .

انطلاقاً من قوله : « انا افكر » ، توصل « ديكارت » في المقالة في المنهج الى نتيجتين ، إحداهما تتعلق بطبيعة الروح التي ميزها مباشرة من الجسد ، والثانية تتعلق بالسبب الذي يجعل القضية يقينية . فهو يقول . « بما انني عرفت بكل وضوح ، انه يجب ان اكون موجوداً حتى افكر ، استنتجت القاعدة العامة وهي ان كل ما نتصوره بوضوح وجلاء تامين فهو صحيح »[٢] . ونجد النهج نفسه في

---

١ ـ التأملات ج ٣ .
٢ ـ المقالة ، القسم الرابع

التأملات حيث يقول : « وانطلاقاً من ذلك ، يبدو لي انه اصبح باستطاعتي ان اضع قاعدة عامة .. » . وتظهر قيمة هذا الكلام في التأملات حيث تأتي الايضاحات نتيجة للشك التام حيث يقول : ان التصور الواضح والجلي .. لن يكون كافياً ليجعلني على يقين من صحته إذا حدث لي وتصوّرت امراً ما ، بوضوح وجلاء، ثمّ تبينت انه خطأ ». فالشك زعزع حقائق في غاية البساطة والظهور كقولنا: اثنان زائد ثلاثة هي خمسة ، ولكنه تلاشى امام وعيي لوجودي من حيث انا مدرك لهذا الوجود .

وهكذا يرفض العقل ان تكون المعرفة ذاتية وحسب ، في كل مرة نتصور علاقة ما ، تصوراً صادقاً بالضرورة . ومن المؤكد، أنه ربما انعدم وجودي اذا بطل التفكير . ومع ذلك ، فهل يسمح لي حضوري لذاتي الذي لا يقبل الشك ، والذي يصبح وجوداً بالفعل بادراكه والتنبه له ، ان أنتقل الى الحقيقة المطلقة ؟ وجواب « ديكارت » هو ان قوة الاقناع الكامنة في الوضوح الكلي « تجعلني أستسلم تلقائياً للنتيجة التالية وهي : ليخدعني من يقدر على ذلك ، طالما انه لن يستطيع ان يجعلني غير موجود في حين افكر انني موجود ! وما همّ ، إذا لم أعد موجوداً » في وقت ما ، طالما أنه صحيح انني الآن موجود». وفي اندفاعه هذا يذكر بعملية جمع الاثنين الى الثلاثة او امور مشبهة ، اتصورها بوضوح ولا يمكن ان تكون إلا على ما أتصورها .

غير أن هذا الاقتناع ، طُرح للبحث مرة ثانية ، عند التذكير بإله مخادع زعزع افتراض وجوده إدراكات رياضية بسيطة . ومع ذلك ، فان وجود حقيقة واحدة ، يكفي لابطال افتراض الخطأ في كل شيء ، ومن ثم تزداد الثقة الطبيعية بالوضوح التـــام « لاننا ، حالما يلوح لنا تصور واضح لحقيقة ما ، نميل بطبعنا الى تصديقها » . إلا ان اليقين «هو اقتناع ثابت لا يحتمل افتراض الخطأ »، وبالتالي، فان القاعدة العامة القائمة عـــلى الوضوح التام تصطدم دائماً بهذا الاحتمال . وتظهر أصـالة « ديكارت » كفيلسوف ميتافيزيقي ، عندما يبحث ، انطلاقاً من الواقع ، عن حقه المطلق في عدم الشك بمـا قرره انه حق حتى ولو توقف عـن التفكير فيه . اي انه يريد ان يكتشف أزلية الحقيقة عبر وجودها الحاضر ، وان يبني في الوجود نفسه اساس قوانين الفكر الرياضي .

ويرى « ديكارت » ان الملحد المتنبه لعملياته الحسابية ، يؤكد دونما تردد ، ان حاصل جمع اثنين مع ثلاثة هو خمسة . ولكن ، إذا بقي قائماً، احتمالُ ضلال الفكر الناجم عن وجود أعمى ، او المخدوع بقوة فائقة « فهو (اي الملحد) لا يستطيـع ان يكون على يقين من انه لن تخيّب ظنه في الامور التي تبدو له كلية الوضوح » وهل تكون تلك الامور في غاية الوضوح بالحقيقة ؟ يبدو ان الصعوبـة هي في تمييز ما يبدو لنا واضحـاً من الواضح بالفعل الذي لا يحتمل

ظـــلا للشك » ولن يكون الانسان بمعزل عن خطر الوقوع في الخطأ ، ان لم يسلتم أولا بوجود الله » .

٢ ـ الأدلة على وجود الله بفكرة الكمال غير المتناهي

لم يكن باستطاعـة « ديكارت » ان يثبت وجود الله بالادلة التقليدية التي ترجع من المخلوقات الى السبب الاول ، كالدليل القائم على النظـام الكوني أو دليل العلة الغائية ، لان مثل هذه الادلة ، تفترض وجود نظام في العالم وهو أمر لا يزال موضع شك . وقـد كان عليه ان ينطلق من نتائج قوله : « انا افكر » أي من وجود التفكير والأنيّة التي تفكر . وفي الحالتين يكون عصب الدليل ، عبارة عن وجود فكرة في الذهن لا يمكن تفسيرهـا بالرجوع إلى محدودية تفكيرنا والنقص الذي فيه .

لم يكن مهماً ان نميز دليلين في التأملات الثالثة ، او ان نرى في الدليل الثاني تتمة للدليل الاول. فكلاهما يستند الى مبدأ السببية. فالدليل الاول يتوقف عند اعتبار النتيجة اي فكرة اللانهاية.والثاني، وهو اكثر قرباً من الواقع ، يستند الى وجود « الأنا » المفكرة من حيث هي ممكنة الوجود . ولكننا لا نستطيع ان ندعي ، ان السبب الأولهو الله «ان لم تكن فكرةالله موجودةفينا بالفعل»[1] .

---

١ ـ من رسالة الى Mesland في ٢ ـ ٥ ـ ١٦٤٤ .

وهكذ ارتدّت محاولة الانتقال الاولى من قولنا « انا افكر » الى موضوع التفكير ، ارتدت نحو الذات المفكرة . وكأن هذا التحول الى المثالية كان سبباً في فشل المحاولة الثانية لتمييز مصدر الأفكار بواسطة تصنيفها ثلاثة أقسام : فبعضها يبدو انه ولد معي (اي انه غريزي) وبعضها غريب عني ، اي انه يأتي من الخارج (وهي افكار عارضة) وبعضها اصطنعته واستنبطه بنفسي ».

لا يزال هذا التمييز ، الذي له دوره الخاص ، ناقصاً . إذ ليس للعفوية التي تحملنا على الاعتقاد بوجود الأشياء الخارجية قوة وضوح الحدس غير القابل للشك . فربما كانت جميع تصوراتنا مصطنعة ، كما يعرض في المنام حيث تتولد الصور بطريقة غير ارادية . ولن يعطي « ديكارت » جواباً عن هذين الاعتراضين الا عندما تكتمل اسس بنائه الفلسفي : عند ذاك تجد هذه اللّبنات موضعها الطبيعي .

بالنظر إلى عجزنا عن تحديد « المصدر الحقيقي » لأفكارنا المختلفة ، فاننا نهتم بالفحص عن مضمونها الذي يتميز تبعاً للشيء الذي نتصوره ، اي اننا نتطلع الى « حقيقتها الشيئانية » وهي غير ما نعنيه بالحقيقة الموضوعية . لان الخرافة التي اصطنعها بخيالي ، او الرؤيا المفروضة علي في الحلم هي « أشياء » افكر بها ، كما افكر « بالله » وانا لا أزال متشككاً من وجوده . فالفكر وحده ليس

مقياساً لوجود الاشياء ، والا ، لم تعد هذه بحاجة الى اساس غير التفكير . فالتفكير يثبت فقط وجود كل فكرة على حدة من حيث هي نوع مخصوص . وثمة تسمية تقليدية تعبر عن هذه الناحية من الفكرة وهي « الحقيقة الصورية » من حيث ان ملكة التفكير تصبح فكراً بالفعل بصور فكرية متلاحقة . فمن هـــذه الناحية ، تتعادل جميع الفكر ، سواء كانت مرئية في المنام او غير ذلك ، وهي تفترض وجوداً فعليا مسبباً لها ، إذ « من البديهي في العقل ، ان وجود السبب الفاعل والكلي لا يمكن ان يكون أقل حقيقة من وجود النتيجة »[1] .

ينبغي ان يكون للتباين في الاشياء المتصوَّرة ، مصدر موجود في العالم الخارجي حتى ولو كنـا للوهلة الاولى ، نعطي الاشياء المحسوسة أهمية اكبر من صورها الذهنية . والفلسفة ، بمفهومها الشائع ، تسلم تلقائيـــاً بأن الصورة الذهنية دلالة عـــلى وجود خارجي ، وهذا ما وضعه « ديكارت » موضع الشك . ولما كان كلامه موجهاً الى الفلاسفة الميتافيزيقيين ، فقد اعتمد على مفاهيم أنتولوجية عامة : كالوجود الممكن ، والوجود الفعلي ، والسببية ودرجات الوجود او درجات الكمال .. ومـع ذلـــك يبقى اساس طريقته بسيطاً جداً . فقوله «انا افكر» يعني وجود ذات مفكرة اكتشفت ذاتها

---

١ - التأملات ، ٣ .

عبر الشك . فهي إذاً ذات محدودة وغير كاملة ، غير ان فيها حقيقة وجودية كافية ليس لتفسير التصورات القائمة في الاذهان الاخرى المحدودة وحسب ، بل ربما ايضاً ، لتفسير الكائنات الجسمية . ففكرة المقدار مثلا ، تعيدنا الى كيفية تعقلها ، ومفاهيم الجوهر ؛ والديمومة والعدد ، تصح لوصف الكائنات الروحية والكائنات الجسمية المفترضة والذي يقدر على « الأكثر » يقدر على «الأقل». ومن المسلم بــه ان الروح أسمى من الجسد الذي يمكن دائماً ان نتشكك من وجوده .

ثمة فكرة واحدة تتطلب سبباً يتجاوز قدرتي بالكلية : انها فكرة الله أعني « جوهراً غير متناه ، أزلياً ثابتاً قائماً بذاته ، عالماً بكل شيء ، وقادراً على كل شيء ، هو الذي اوجدني وأوجد الاشياء الأخرى » »[1].(اذا كان ثمة أشياء اخرى موجودة .

ولكن ، هل تصمد هذه الفكرة امام النقد ؟ ان قوة «ديكارت» تكمن في قوله انه يكفي ان نفكر بالله، حتى ولو انكرنا وجوده وادعينا استحالته وعدم معقوليته فاننا في الوقت نفسه ، نكون قد كونا عنه فكرة ما . واما نقطة الضعف عنده فهي انه ضمّن بعض المفاهيم « المشتركة للجميع » والتي يعتبرها عقلية بجوهرها ، معاني

---

١ التأملات ، ٣ .

خاصة ، مثل معنى القدرة الخالقة غـــير المتناهية . وهذه بالحقيقة ، معاني ترتبط بالتراث الديني . وأما الفلاسفة القدماء ، فقد اعتبروا السبب الاول مجرد محرّك او منظم للعالم. وكانت فكرة اللامتناهي عندهم مقرونة بفكرة النقص لان الكائن التام الكامل هو بالضرورة كائن معين اي متناه. ثم اتى اللاهوتيون المسيحيون ، وفصلوا « غير المميّز » من «غير المتناهي » الذي هو غاية الكمال. والوصول الى غير المتناهي لا يكون الا بالطرق السلبية كما هي الحال عند الصوفية ، بينما أصحاب المعرفة العقليـة ، الذين يعتمدون على دليل المشابهة ، كانوا يحاولون الرجوع الذهني من النتائج المتناهية إلى خالقها .

تبرز أصالة « ديكارت » في كونه جعـل من وجود الكائن « غير المتناهي » بمعناه الايجابي ،شرطاً من شروط السلب والانكار. وفي هذا نجد الميزة العامة لعقلانية القرن السابع عشر : لغير المتناهي أولوية انتولوجية على المتناهي ، رغم ان اليقين الاول ، من حيث الترتيب الزمني ، هو يقيني من وجودي المتناهي. وتجدر الملاحظة هنا ، ان « ديكارت » لم يصل دفعـــة واحدة من « الأنا أفكر » الى الفكرة العامة المطلقة الخارجة عن حدود الزمان . ولذلك قام دليله على أساس ان وجودي المحدود ، يستحيل ان يكون سبباً لفكرة اللامتناهي التي اتصورها في ذهني . وهكذا بنى « ديكارت » جدلاً فلسفياً صاعداً تخضع فيه « الذات المفكّرة » المحدودة ، للكائن

غير المتناهي ، وهو وحده الذي يمكن ان يكون مبدءاً مطلقاً .

ونجد « ديكارت » في الدليل الثاني يحاول تجسيد معاني الدليل الاول ، وذلك بالانطلاق من وجوده الخاص لا من فكرة الوجود. إلا ان فكرة اللامتناهي القائمة في الذات المتناهية تبقى اساس البرهان، إذ ما الذي يبرر وجود الكائن المتناهي والممكن الوجود ويجعله مستمراً في وجوده ؟ عند فيلسوفنا ، انه لو كانت لي القدرة على الاستمرار في الوجود لكانت هذه القدرة فاعلة الآن ، وأنا لا علم لي بذلك. وبعد، لو انني أخذت من ذاتي هذا الوجود القليل الذي هو لي ، فلمَ لم أعط ذاتي الكمال الذي افتقر اليه؟ ونجد في هذا الكلام، كما نجد في الدليل الاول ، ان الهوة الفاصلة بين المتناهي وغير المتناهي والتي يستحيل عليّ عبورها ، تضطرني الى اللجوء الى كائن آخر يتعلق وجودي بوجوده .

اعترض الفلاسفة التجريبيون على هذا الكلام ، وادعوا اننا نحن الذين أنشأنا فكرة الكمال غير المتناهي ، شيئاً فشيئاً ، بتقدير استقرائي ، انطلاقاً من النقص الموجود فينا . وجواب «ديكارت» الدائم عن ذلك ، هو ان التقدم مرتبط بنوع من الحاجة ، وان جمع الاشياء المتناهية لا يؤدي إلا الى غير المعين اي الى الشيء الذي تمتد حدوده باستمرار بالنسبة الى الذهن ، ولكنه يبقى غير محدد بمعنى الكلمة السلبي . وعلى العكس من ذلك ، « فأنا أتصور الله

على أنه كائن غير متناه بالفعل ، الى حد لا يمكن ان نضيف إلى كماله شيئاً »[1] ؛ كما ان البساطة ، وعدم قابلية القسمة ، هما من الصفات التي تميز فكرة غير المتناهي بمعناه الايجابي . ان « ديكارت » لا ينكر قدرتنا على تضخيم الاشياء ، غير ان الانتقال الى المطلق ، لا يمكن ان يكون نتيجة الاختبار. في هذه الفكرة،تكمن قوة الحجة الديكارتية .

وقد اعطى « ديكارت » في آخر التأملات الثالثة ، مضموناً لمفهوم « الفطرية » الذي كان قد أشار اليه في أولها . وفكرة الألوهة ليست مأخوذة من الحس ، ولا هي من اصطناعي،وانما هي منقوشة في طبيعتي « وكأنها خاتم الصانع المنقوش على ما صنعته يداه » . هذه الفكرة ، تجمع في إدراك حدسي واحد ، جميع الشروحات السابقة . ولذلك قال ديكارت: « عندما أتأمل ذاتي فاني لا أعرف فقط انني كائن ناقص متعلق بغيري يسعى دائماً الى ما هو أفضل ويطمح اليه ، بل أعرف في الوقت نفسه ، ان الكائن الذي يتعلق وجودي به ، له جميع الكمالات التي أطمح اليها ... وهو ينعم بها بالفعل ، وبمقدار غير متناه ، فهو الله ».

٣ ــ الدليل الانتولوجي

لقد كانت الحجة السابقة كافية لمتابعة البحث في كتاب التأملات.

---

١ ــ التأملات ، ٣ .

إذ عندما يكون محالاً ، ان نصف الاله الحقيقي بالخداع ، فكيف يكون الخطأ ممكناً [1]؟ وقد ظهر عند « ديكارت » في التأملات الخامسة بطريقة عرضية، دليل جديد قائم على فكرة الله التي نعتبرها مباشرة بذاتها ، أي بصرف النظر عن محدوديتنا . وتلك الفكرة تكفي ذاتها بذاتها في كمالها الخاص ، حيث الماهية عين الوجود .

اعترف « ديكارت » اول الأمر ، بأنه يجد شيئاً من المغالطة في هذا الدليل الذي كان قد عبر عنه القديس Anselme بتوسع أكبر، وانتقده القديس « توما الأكويني » كما انتقده كثيرون بعد ذلك. ونجد Kant خاصة ، يلاحظ ان الوجود هو نوع خاص من الكمال وليس صفة كسائر الصفات ، اذ بين ان اتصور مئة قطعة من النقود وبين وجودها الفعلي ، فارق واحد هو ان تكون موجودة معي بالفعل . ولكن « ديكارت » كان قد لاحظ ان مطابقة الفكرة والوجود ، ليست قائمة لأي معنى آخر غير معنى الله ، سواء كان هذا المعنى ، خاصاً بشيء مادي او بماهية كاملة ، كماهية المثلث مثلا الذي لا يتضمن الا وجوداً ممكناً ، لان تعريف المثلث لا يفترض بالضرورة سوى سلسلة من الخصائص ، مثل قيمة مجموع الزوايا ، دون ان ينتج عن ذلك وجود اي مثلث في العالم الخارجي.

---

١ ـ التأملات ، ٤ .

وعلى العكس من ذلك ، « فـان ماهية الله متضمنة وجوده ، كما يتضمن تعريف المثلث ان مجموع الزوايا فيه يعدل قائمتين »[1]. ولا شك في ان «ديكارت» ما كان ليضيف هذا الدليل لو لم يتقرر عنده انه صحيح . وفي كلمة الاهداء التي قدم بهـا للتأملات ، صرح بأنه اقتصر عن قصد ، على الأدلة التي « يعدل يقينها ووضوحها ، يقين الأدلة الهندسية ووضوحها ، بل يجاوزان ذلك » . ولا شك ان ما تتميز به فلسفة «ديكارت» هو هذا الانتقال من الأقل الى الاكثر. ففي كتاب «القواعد» [2] كان هدفه من البحث عن الحقيقة « اليقين الذي يعدل يقين البراهين الحسابية والهندسية »[3] لأنه لم يكن بعد قد زعزع الثقة بها بالشك المبالغ فيه. ولكن منذ عام ١٦٣٠ اي بعدما خصص عزلته الأولى في هولندا لتأمل معرفة ذاته ومعرفة الله ، كتب لصديقه Mersenne قائلاً : « أظن انني وجدت ، بالأقل ، طريقة لبرهنة الحقائق الميتافيزيقية ، تجعلهـــا أكثر وضوحاً من البراهين الهندسية »[4].

ان البرهان بفكرة اللامتناهي القائمة فينـا ، يأتي في الدرجة الاولى بحسب الـترتيب المنطقي ، لأن الشك الشامل ، اصطـــدم

---

١ ـ التأملات ، ٥ .

٢ ـ هو من اول مصنفاته .

٣ ـ القواعد ، ٢ .

٤ ـ من رسالة الى Mersenne ١٥ نيسان ١٦٣٠ .

بحقيقة حدسية بسيطة ومباشرة وغير قابلة للشك هي اننا نفكر ؛ ومذ كان الله لا يخدعنا في هـــذه الفكر ، فقد تعين ان الماهيات الرياضية « طبائع ثابتة وصحيحة » فكأن البرهان الانتولوجي هو نتيجة المقارنــة بين فكرة الله وتلك الفكر الأخرى الفطرية فينا ، ومع ذلك فهو يبقى مستقلا بذاته .

اوضح ديكارت ذلك فقــال : « اذا كانت جميـع النتائج التي حصلت عليها في «التأملات» غير صحيحة فان يقيني من وجود الله ، يبقى ، في الأقل ، معادلاً في قوته ليقيني من جميـع الحقـــائق الرياضية »[1]. وهكذا نجده يعود الى مبدأ الوضوح التام الذي اعتمده في قواعد المنهج وهو مبدأ يكتفي به العالم الرياضي لعدم اهتمامه بالقضايا الميتافيزيقية . كما نجـــده أيضاً في آخر التأملات الأولى ومطلع التأملات الثالثة يطمئن بصورة تلقائية للحقــائق الرياضية البسيطة البعيدة عن الشك دون ان تكون يقينيــة بالحقيقة إن لم يقم الدليل على وجود الله . ومعلوم ان ميزة « ديكارت » هي في استناده إلى ما نعرفه تلقائياً بالحدس ، على الرغم من تعرضه المخطأ . وفي وضعه الأدلة التي لا تقل يقيناً عن هذه المعارف حتى يرتقي من ذلك إلى درجات الوجود العليا . فالله الذي نتصوره كلي الكمال ، لا يمكن

---

١ ــ المصدر نفسه .

أن نفترضه غير موجود دون ان نقع في التناقض . من هنا ، تنتفي كل امكانية رجوع الى الشك الشامل . ويصبح البرهان اكثر وضوحاً عندما نصل الى مصدر الماهيات الرياضة ، وفي الوقت نفسه ، مصدر كل حقيقة .

٤ ـ علاقة الله بالحقيقة

قال ديكارت : « ومع انني صرفت جهداً فكرياً عظيماً حتى وصلت الى تعقل هذه الحقيقة[١] فاني الآن لا اعتبرها يقينية وحسب كسائر الأمور التي تبدو لي يقينية ، بل فضلا عن ذلك ، فأنا ألاحظ ان يقيني من الأمور الأخرى كلها، متعلق بها ضرورة ، مما يجعل أي إدراك امراً محالاً،من غير هذا الادرك الاساسي»[٢].

نلاحظ الطريقة نفسها في المقالة في المنهج حيث استخرج « ديكارت » قاعدة الوضوح التام العامة بعد قوله « انا أفكر » فقال : « ان القاعدة التي تحدثت عنها سابقاً وهي ان جميع الأشياء التي اتصورها بوضوح وجلاء تامين هي اشياء صحيحة ، ليست قاعدة يقينية إلا بسبب وجود الله وكونه غاية الكمال ولأنه مصدر لجميع ما هو لنا ؛ وبناء على ذلك ، ولما كانت أفكارنا وتصوراتنا أموراً حقيقية ، ولما كانت صادرة عن الله من حيث هي افكار واضحة

---

١ ـ هي حقيقة وجود الله .
٢ ـ التأملات ، ٥ .

وجلية ، تعين انها صحيحة بالضرورة [1] . يتبين من هذا الكلام الموجز ، وهو موجه لعامة الناس ، اساس الطريقة الميتافيزيقية التي اعتمدها « ديكارت » .

الوجود ، اساس الحقيقة ، لأنه مصدرها . انه تعبير اوغسطيني يتخذ عند « ديكارت » مفهوماً جديداً ، وهو يَرِدُ في التاملات الاولى وكأنه عكس افتراض وجود الروح الشرير ، حيث نقرأ : « لن افترض .. إلهاً حقيقياً مصدراً مطلقاً لكل حقيقة » باعتبار ان فرضية الخداع ليست ممكنة إلا مع تجاهل وجود إلهي حقيقي ، لأن « إرادة الخداع لا تكشف عن ضعف اكيد وحسب »[2] وانما المكر الذي تشتمل عليه ، هو ، كالخطأ نفسه ، دليل نقص في الوجود ، بينما الله هو الوجود التام بفيض من قدرته الذاتية . إنه « سبب ذاته » وفي الوقت نفسه سبب كل وجود آخر . ولأجل ذلك نقول « ان الحقيقة قائمة في الوجود والخطأ في عدم الوجود فقط » والله ، مصدر كل حقيقة ، بريء عن الخطأ .

اوضح « ديكارت » هذه الافكار عام ١٦٣٠ حيث كتب لصديقه Mersenne : ان الله هو الذي وضع الحقائق الرياضية التي نعتبرها ثابتة والتي تتعلق به بالكلية ، كما تتعلق به اخلائق

---

١ ــ المقالة ، القسم الرابع .
٢ ــ التاملات ، ٥ .

جميعها .. فهو الله الذي وضع هـذه القوانين في الطبيعة ، كالملك الذي يضع القوانين في مملكته» . انه المعنى الذي يعطيه «ديكارت» لقوله « المصدر المطلق » . ومعلوم ان القول بخلق الحقائق الثابتة ، الذي كرره « ديكارت » في رسائـل كثيرة عندما وضع اسس فلسفته الميتافيزيقية، يعود فيظهر بشكل عابر بعد التأملات » ولكنه يُعَمم على الخير والحق معاً . وفي ذلك يقول : « ليس ثمة نظام ولا قانون ولا سبب خير وحق الا متعلق به » . وفي رسالته الى الأب Mesland المؤرخـــة في الثـاني من ايار ١٦٤٤ ، يصرح قائلا : « لم يكن الله مجبراً على جعل القضايا المتناقضة لا تجتمع ، بل كان قادراً على ان يفعل عكس ذلك » انه قادر من حيث المبدأ، ولكنه لم يرد ذلك .

هذه النظرية اغضبت جميـع الفلاسفة العقلانيين في القرن السابـع عشر لانها ربطت جذور المبادىء العقلية الضرورية بالحرية الالهية . وهكذا تتضح لنا بصورة افضل ، جرأة «ديكارت » في شكـه ، الذي تناول الحقائق الاكثر وضوحاً إن لم تكن ضرورية بذاتها . وتلك الحقائق لا تصبح يقينية الا لأنها صادرة عن القدرة الالهية الكاملة وغير المتناهية . ولكن ، هل تكون هذه الحقائق موضوعة لزمن محدد فقط كما لاحظ « مالبرانش » لان « ديكارت » نفسه قال ان الملك يستطيع ان يغير القوانين التي وضعها . غير ان

هذا الكلام كان فقط لتصحيح ما ورد في المقارنة : فالله ثابت الوجود لأنه تام الوجود ، وليست ارادته تعسفية لانها لا تتميز من حكمته « وليس فيه سوى فعل بسيط واحد »[1] .فيجب ان نترك التشبيه الذي يخضع الارادة الالهية لقاعدة سابقة يدركها العقل بحجة ان عقلنا يخضع دائماً لمجموعة من القواعد الموضوعة سلفاً . وليس معنى ذلك أن المبادىء العقلية مبادىء نسبية او مصطنعة ، فهي لا تتعلق بنا بل تتعلق بالله. فمن حيث المبدأ ، كان ممكناً ان تتبدل المبادىء العقلية. الا اننا. في الواقع. ندركها كما هي ونعرف انهـا ثابتة وضرورية ، وهي تفرض ذاتها على انها قوانين العقل بقدر ما هي قوانين الطبيعة[2]. خلاصة القول : الحقيقة ثابتة ، وليست مرهونة بحدسنا الحاضر لها وهي تطابق واقع الموجودات بمقدار مـا نتصورها تصوراً واضحاً وجليـاً .

٥ ــ الحلقة المفرغة عند ديكارت

ان القاعدة العامة القائمة على الوضوح التام ، لا تصبح يقينية إلا اذا وُجد لها أساس انتولوجي . وفي ذلك قال « ديكارت » : « لم يكن باستطاعتي ان أتيقن من ان الأشياء مطابقة لتصوراتنا لها بينها

---

١ ــ من رسالة الى Mesland في ٢ ــ ٥ ــ ١٦٤٤ .

٢ ــ من رسالة الى Mersenne في ١٥ ــ ٤ ــ ١٦٣٠ .

كنت افترض انني اعرف سبب وجودي »[1]. وفي الوقت نفسه ، « فنحن لا نتيقن من وجود الله الا لأننا نتصور ذلك تصوراً جلياً واضحاً . إذاً ، قبل ان نتيقن من وجود الله يجب ان نتيقن من ان الأشياء التي نتصورها بوضوح وجلاء هي أشياء حقيقية »[2]. أفلسنا هنا في حلقة مفرغة ؟ وهلّ باستطاعتنا ان نثبت وجود الله باللجوء الى بعض المصادرات في حين لا نعرف اذا كانت هذه المصادرات صحيحة او غير صحيحة؟ انه السؤال الذي طرحه احد التلامذة على ديكارت . وكان جواب الفيلسوف اننـا نثبت ذلك الوجود دون خوف من الخطأ لأننا عندما نتأمل المصادرات بانتبـاه نجد انفسنا ملزمين على تصديقها .

وأما البرهان الأنتولوجي ، فاذا مـــا قورن بالبراهين المتعلقة بالماهيات الرياضية ، لم يكن اكثر وضوحاً منها ، مع العلم انها لم تنج من الشك . وفضلاً عن ذلك ، فيجب ان يكون الوجود نوعاً من الكمال ، وان يكون مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض مبدأين صحيحين حتى نتمكن من القول ان « الكمال التام » يتناقض مع « عدم الوجود» .فالدليل الأول يصطدم بالصعوبة نفسها ، لأنه يلجأ الى المعادلة الوجودية بـين السبب الفاعل والنتيجة ، حيث « درجة

---

١ ـ الاجوبة الرابعة .

٢ ـ الاعتراضات الرابعة لـ Arnauld

الوجود » هي ايضاً نوع من الكمال . وفي أجوبته عن الاعتراضات الثانية ، التي نظمها بطريقة رياضية، ربط « ديكارت » هذه المفاهيم بالوضوح التام وجعل منها مبدءاً من المبادىء الضرورية التي يعرفها كل انسان من ذاته ، كقولنا « ان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون موجوداً وغير موجود في آن معاً » .

ثم انه يترتب علينا ان نميز شيئين في القضايا التي وضعها « ديكارت » في التأملات الثالثة ، محاولاً ربطها بوضوح قولنا «انا افكر» . ففي جميع المصادرات قوة اقناع، غير ان المصادرات الرياضية ، تبقى عرضة للشك ، بينما « ضرورة الوجود »[1] لا تخضع للشك بدليل قولنا : « انا أفكر فأنا موجود » وهو قول يعتبر بمثابة حالة خاصة من المبدأ العام التالي : ليس للعدم صفة ولا خصائص . وإذا كنا نلحظ العلاقة بين الفكر والوجود في اللحظة الزمنية العابرة (مما يعني إمكان وجودنا في المستقبل ، ومن ثمة يفترض سبباً متسامياً لهذا الوجود) فان العلاقة الضرورية بين الاثنين ، (اي الفكر والوجود) هي علاقة ثابتة . فأنا أعرف انه من المحال مثلاً ان نتشكك « من كون الأشياء التي وجدت مرة يمكن ان تكون قد

---

١ – راجع H. Gouhier الفكرة الميتافيزيقية عند ديكارت، الفصل العاشر .

وجدت بالمرة » ، لان افتراض الخطأ المطلق والشامل أمر لا يمكن التفكير بــــه . وهنا أيضاً نجد ان عجزنا عن رفض الاقتناع يلزمنا على التصديق . فالخطأ في التعريفات المتضمنة علاقات عددية مثلا ، هو من الامور المحتملة ، واما الخطأ في المعادلات الوجودية ، فليس افتراضه محتملا، في كل مرة نتنبه الى واقع الوجود . يكفي إذاً ، ان يكون البرهان على وجود الله مرتبطـاً بالحدس الأول المتعلق بقولنا « انا افكر » حتى يصبح برهاناً صحيحاً غير قابل للشك .

خلاصة القول : عند « ديكارت » نوع من الحركة الدائرية وليس عنده حلقة مفرغة . وهو يقول : انني اجد في ذاتي المفاهيم الاولى الواضحة بنور العقل الطبيعي « وليس في ذاتي ملكة او قوة أخرى لتمييز الخطأ من الصواب أستطيـع ان اثق بها اكثر من هذا النور الطبيعي ، او يمكن ان تعلمني ان ما اعتبره صحيحاً هو غير ذلك »[1]. ولا شك ان هذه الثقة تدعم القاعدة العامة للوضـوح التام حتى يصل العقل الى مصدره الاول اي الكائن المطلـق الواجب الوجود الذي هو منبع كل حقيقة . وعند ذلـــك ، ينتفي الشك لا عن الامور التي أدركها بوضوح في اللحظة الحاضرة وحسب ،

---

١ ـ التأملات ، ٣ .

بل عن كل ما أتذكر ، « انني عرفته بوضوح وجلاء .. وهذا العلم نفسه يشتمل على جميع الامور الـتي أذكر أنني برهنت عن صحتها في الماضي ، كالحقائق الهندسية وما يشبهها » اذ « حتى ولو كنت في حال النوم ، فان كل ما اتصوره بوضوح تام هو صحيح إطلاقاً »[1].

---

١ ــ التأملات ٥ ٠

٤ الحرية والاستعمال السليم للعقل

١ ـ مسؤولية الخطأ

يتنافى وجود الله، مصدر كل حقيقة ، مع وجود الخطأ الشامل. ومع ذلك فانني في الواقع أخطىء غالباً في حين « لم يعطني الكائن الكلي الكمال ملكة للخطأ »[١] ، فكيف يمكن ان أخطىء « الحق والخير ؟» . وقد ذكر « ديكارت » الحق والخير معاً في التأملات الرابعة في حين انه في سائر مؤلفاته يهتم بالخطأ خاصة ، لان نظرته النقدية تهدف اولا للوصول الى اليقين .

ومع ذلك ، فالخطأ هو نوع من الشر،اعتبره الفلاسفة التقليديون « عيباً او نقصاً » في نظر الله ؛ واعتبره « ديكارت » « عدم وجود معرفة ما ، كان ينبغي ان تكون لي »[٢] فكأن الذات المفكرة تثبت حقها في معرفة الصواب. ولذا،فقد ذهبت تأملات «ديكارت»

---

١ ـ التأملات ، ٤ .
٢ ـ المصدر نفسه .

في اتجاهين : الاول هو تبرير ميتافيزيقي لقدرتنا على الحكم الصحيح والثاني ،تفسير الاستعمال السيء لهذه القدرة، مؤملا من ذلك، الوصول الى تحديد الوسائل التي تقينا الوقوع في الزلل .

يفترض الحكم العقلي « التـــآزر بين قوة الادراك ... وقوة الاختيار »[١] وهما الصفتان المميزتـان للذهن الذي يتقبل الأفكار ويكون له دور ايجابي في قبولها . فقولنا « انا افكر » من حيث هو معرفة ، يكشف عن وجود قوة إدراك . غير ان الوقوف عند نتيجة محـــددة ، واعتبارها ثابتة ، يرتبطان بموافقة الارادة التي كان لهـا دور في الشك . ويظهر ذلك في قول « ديكارت » : عندما كنت أريد ان افكر بـأن كل شيء خطأ كان ضرورياً ان اكون انا ذاتي شيئاً ما»[٢] . وفي كتاب المبادىء ، يعتبر ان حرية تعليق الحكم العقلي ، هي وسيلة لمقاومة الروح الشرير المخادع . فالادراك هو الاول ، لان الدزم المنبثق من الارادة ، يفترض إدراك شيء ، بينما[٣] تأمـل الافكار يمكن ان يكون مستقلا عن اي أمر آخر ، كما هي الحال في أحلام اليقظة[٣] . ومع ذلك فثمة ردة فعل

---

١ ـ المصدر نفسه .
٢ ـ المقالة ، القسم الرابع .
٣ ـ المبادىء ، ج ١ .
٤ ـ التأملات ، ٣ .

نفسية ارادية تجاه معظم الافكار بحيث يكاد يتعذر علينا التميز بين هاتين الناحيتين في عملية التفكير الفعلي .

ان مصدر الخطأ هو تلك الهوة الفاصلة بين محدودية الادراك وعدم محدودية الارادة . وقد اكد « ديكارت » على محدودية الادراك في مصنفات الشباب وكذلك في المقالة في المنهج وفي التأملات حيث يقول : « انني كائن مدرك امورا قليلة وجاهل امورا كثيرة[1] » وكان التنبه الى هذه المحدودية من البواعث التي جعلته يبحث عن مصدر متسام لفكرة اللانهاية الموجودة فينا . « وليس لي ، بكل تأكيد ، ان اتذمر من كون الله لم يعطني ذكاء أفضل أو نوراً طبيعياً اكمل من هذا الذي منحني إياه ، لانه من طبيعة الادراك المحدود الا يدرك اموراً غير متناهية ، ومن طبيعة الادراك المخلوق ، ان يكون محدوداً[2] » . فالوضوح والتميز ، وهما عمادا الحقيقة يزدادان قوة وجلاء كلما كان الموضوع الذي نتأمله أكثر دقة ، ويصبح الادراك المحدود ، ادراكاً يقينياً عندما تقتصر الارادة على نفي او اثبات ما ، ندركه بوضوح وجلاء ، وتعلق الحكم العقلي عند اي مفهوم غامض . ولما كانت قاعدة الوضوح التام كافية لحفظنا من الخطأ ، لم يعد الله مسؤولا عنه مباشرة او مداورة . (ومن غير المعقول ان يكون

---

١ ـ لتأملات ، ٣ .

٢ ـ التأملات ، ٤ .

مسؤولا عن الخطأ ، بالنظر الى كماله) . « ولا يشكل ذلك كله نقصاً في طبيعتنا .. التي تبقى هي ذاتها ، سواء كانت احكامنا صحيحة او باطلة » . « فأخطاؤنا إذاً ، هي نتيجة تصرف خاص بنا »[1]، لان موافقة الارادة هي موافقة تامة على فعل مطلق « واحد لا لا يتجزأ » ، « ومن طبيعة هذه الارادة انها لا يمكن ان يُنتَقَص منها شيء دون ان تفسد كلها »[2] . وبالارادة يتحول الوضوح الى يقين والى جزم مطلق وثابت بحيث نرفض مثلا عدم التوافق بين المعاني ونعتبره متناقضاً . ولكن انطلاقة الارادة نحو الحق تجعلها غالباً ، تتهافت على اثباتات تتجاوز حدود المعرفة الواضحة . فكأن ارادتنا ، التي تعدل في شمولها وكمالها الارادة الالهية من حيث قدرتها على الموافقة او الرفض ، يزعجها ان تكون خاضعة في الكائن المخلوق للادراك المحدود وملازمة على عدم الاتساع الا تدريجاً . والجمع بين الادراك المحدود والارادة غير المحدودة هو ما يغذي فينا عدم محدودية الرغبة في المعرفة . « حتى وان أردنا الا نخطىء ابداً ، تقودنا الرغبة غالباً في معرفة الحق » إلى اثبات امور لم نعرفها بوضوح .

في هذا النمط من التفكير ، يعتبر « ديكارت » ان رغبتنا في

---

١ ـ المبادىء ، ج ١ ، ٣٨ .
٢ ـ التأملات ، ٤ .

تحصيل العلم الكامل ، بالاستقلال عن الله ، هي خطأ أساسي عظيم .

« ولمّا كانت معرفتنا قابلة ، على ما يبدو ، للنمو التدريجي الى غير نهاية ، ولما كانت معرفة الله غير متناهية بالفعل وهي الهدف الذي تجري اليه معرفتنا نحن ، امكن ان نصل الى جنون الرغبة في ان نكون آلهة إذا لم نأخذ بالاعتبار الا هذا النمو المستمر في معرفتنا[1] .

يتبين من هذا المثل كيف ان الارادة تتجاوز في تسرعها الأمور التي تدو صحيحة ، لانها لم تنتبه إلى ان التقدم مرتبط بالمحدودية الانسانية بينما الكمال الالهي هو في الأصل كمال مطلق .

ومع ذلك ، فالارادة وحدة لا تتجزأ من حيث هي قدرة مطلقة على العزم والتقرير « وهي بخاصة ما يجعلني أعرف انني أحمل في ذاتي صورة الله »[2] . وعلى ذلك فليست الارادة الحرة « هي من ذاتها سبب الخطأ لانها كلية الكمال في ما يخصها »[3] فينبغي على العقل المخلوق والمحدود ، ان يدرك بوضوح جميع ما يقع عليه الاختيار اذا كان معصوماً عن الخطأ (وتلك ليست حالنا) ، او ينبغي عليه ان يلتزم حدود الادراكات الواضحة . هذا التحليل يعرفنا الى الدواء: وهو انه يجب على الارادة المسؤولة عن الخطأ بسبب اندفاعها

---

١ - من رسالة الى Chanut في ١ ـ ٢ ـ ١٦٤٧ .

٢ ـ التأملات ، ٤ .

٣ ـ المصدر نفسه .

وعدم تبصرها ان تحترز من ذلك بعزم ثابت على عدم الموافقة على امر غامض . وتلتقي هذه النتيجة بالنصيحة التي تخضع قواعد المنهج الأربع « للعزم الثابت والدائم على عدم مخالفتها مرة واحدة »[1]. وثمة تعابير مشابهة تحدد الفضيلة في المجال الأخلاقي. فنحن نتحمل إذاً مسؤولية الخطأ بينما الحكم الصحيح هو دليل استعمال سليم للحرية مما يشكل « الكمال الرئيسي في الانسان »[2].

٢ ـ الوضوح التام والحرية

ليس ثمة فرق ، في نظر « ديكارت » بين الارادة والحرية ، بدليل ما يعرفه كل انسان من ذاته[3] . ومعلوم ان القدرة على الاختيار هي في طبيعتها قدرة مزدوجة على العمل او الامتناع، أعني الاثبات او النفي ، المتابعة او التوقف »[4]. فالحق يعدل الخير والباطل يعدل الشر لان الخطأ هفوة اخلاقية كما ان الهفوة خطأ . وقد ردد « ديكارت » القول المأثور عن التقليد السقراطي : ان الشرير هو كذلك لأنه جاهل[5] .او كما قال في المنهج : يكفي ان

١ ـ المقالة ، القسم الثاني .
٢ ـ المبادىء ، ج ١ ، ٣٧ .
٣ ـ الاجوبة الثالثة رقم ١٢ ، والمبادىء ، ج ١ ، ٣٩ .
٤ ـ التأملات ، ٤ .
٥ ـ راجع رسالة الى Mersenne في ٢٧ ـ ٤ ـ ١٦٣٧ ورسالة الى Mesland في ٢ ـ ٥ ـ ١٦٤٤ .

نعرف الحق حتى نفعـل الخير »[1] . ولكن ، اذا كانت المعرفة تلزمنا بالحكم العقلي الصحيح فماذا بقي لامكانية الرفض ؟ اوليس ثمة تناقض بين حرية الاختيار وضرورة الخضوع للوضوح التام ؟ في هذا المعنى ، قال « ديكارت » في التأملات الخامسة اثناء كلامه على البرهان الأنتولوجي : « انني لست حراً في ان اتصور إلهاً غـير موجود .. ولكنني حر في ان أتخيل حصاناً بأجنحة او من غـير أجنحة » .

ان مصدر الصعوبة التي تصادفها نظرية «ديكارت» هو في كونها تجمع دائمـاً ناحيتي الحرية وهما القدرة على السلب او الايجاب من جهة ، والتلقائية الخاليـة من التسيير الخارجي من جهة ثانية . فمن ناحية القدرة على الاختيار ينظر الى الارادة « بحد ذاتها من حيث الشكل والمضمون »[1] كما ينظر اليهـا من حيث ارتباطها بالعقل لأنها نزوع الى شيء يتصوره العقل اولاً . وكأن الناحية الأولى تجعل الانسان شبيهاً بالله ، بينما الناحية الثانية تبعـده عنه بسبب الثنائية القائمة بـين العقل والارادة . فحرية الله هي اختيار مطلق حتى إذا قدمنا الحكمة او العزم التعسفي وقعنـا في التشبيه ووضعنا ناحيتي الحرية التي نتمتع بها نحن . والاختيار المطلق ، يعني بالنسبة الينا ،

---

١ ـ «المقالة» القسم الثالث .

٢ ـ التأملات ، ٤ .

عدم وجود المعرفة وتلك هي أدنى درجات الحرية حيث يكون الانسان متردداً بين الشك التلقائي والاختيار التعسفي الذي لا مبرر له . ولكن ، عندما نعلق الحكم في الأمور غير اليقينية فذلك ينم عن فعل له ما يبرره ويصبح الشك عندئذ أداة تحرر من الخطأ . ومع ذلك ، فان الحجج التي لجأ اليها « ديكارت » لتبرير شكه هي دليل معرفة غير كاملة بعد ولذلك قال : « انني إذاً ، مجبر على الاقرار » بأنني ربما كنت ألعوبة في يد روح مخادع بينما اذا وصلت الى الوضوح التام ، أصبح النزوع التلقائي اقتناعاً تاماً . وهكذا نجد في قمة المعرفة ان العقل والارادة شيء واحد عند اعتناقنا الايجابي للحق والخير .

يعود « ديكارت » في التأملات فيفترض ان ثمة اختياراً مسبقاً وعزماً على الهرب من الخطأ واعتناق الحق . وهو يؤكد على اهمية اللحظة المميزة حيث تتجلى لنا الحقيقة كضرورة مطلقة . وعلى الرغم من عدم خوضه كثيراً في الإلهيات فانه يذكرنا بالمشابهة بين الوضوح التام والنعمة الالهية فيقول : « سواء حصلت لي المعرفة الواضحة ... للخير والحق .. او ان الله هو الذي اثر في تفكيري ، فان ذلك يزيد من حريتي في قبول الحق . فالنعمة الالهية والمعرفة الطبيعية ، لا تنقصان شيئاً من الحرية ، وإنما تزيدانها وتقويانها »[1]. ان نور الايمان العلوي ، اذا تسلط على بعض المعطيات الغامضة كانت له

---

١ ــ التأملات ، ٤ .

النتيجة نفسها التي يصل اليها العقل الطبيعي عندما يكتشف المفاهيم الواضحة الجلية ، فنصبح على يقين تام من اننـــا امام حقيقة صادرة عن إله صادق[1] . وفي الحالتين ، يكون اعتناقنا للحق ، اعتناقاً ذاتياً خاصاً بنا « لأننا نندفع الى تصديق أمر مـا ، بحرية أكبر كلما كثرت الاسباب التي تحملنا على ذلك ، لان إرادتنا في هذه الحال ، تستطيع التحرك بسهولة أكبر واندفاع أقوى »[2].

يؤكد « ديكارت » في الرسائل نفسها على حرية الاختيار من حيث هي « قدرة حقيقية وايجابية على العزم » ولكنه يعتبرها أمراً غير جوهري وكأنها نوع من الاختيار الأعمى . غـــير أن الآباء اليسوعيين كانوا يصرون على هذا المعنى للحرية مما يحمل على التساؤل إذا كان « ديكارت » قد قال به مسايرة لهم. الا ان فيلسوفنا عاد في رسائله اللاحقة وفي مصنفاته الأخـــيرة حيث يتحدث عن المشكلة الأخلاقية ، فوسع الكلام على سمو حرية الاختيار وخطورتها من حيث هي قدرة على القبول او الرفض . وكأن « ديكارت » إذا لم يتحدث عن الشروط الضرورية لليقين ، والتي منها خضوع الارادة للعقل ، أصبحت الحرية في نظره هي الملكة الأولى بالاهتمام لأنها

---

١ _ الاجوبة الثانية .

٢ – من رسالة الى Mesland ٩ _ ٢ _ ١٦٤٥ .

« الشيء الوحيد الذي نستطيع ان نفاخر به »[1] . وقد ذكر ذلك في كتاب المبادىء أيضاً حيث يقول إننا اذ نعتنق الحق بفعل إرادي فذلك دليل كمال أفضل مما لو كنا عاجزين عن اعتناقه . وهو يتحدث ايضاً في رسائله الى Mesland عن قدرتنا على مقاومة الوضوح التام نفسه . وسبب ذلك هو ان تركيز الانتباه على امر ما هو الذي يحدد درجة الوضوح في معرفة هذا الأمر ، حتى اذا حولنا انتباهنا الى امر آخر تضاءل الوضوح وضعف النزوع الذي كان يحملنا على الخير او الحق وامكن ان نعلق الحكم العقلي . هنا يظهر اللّبس الملازم للاختيار : فبينما الشك المتعمد هو رفض الجهل فان تشتت الانتباه هو رفض المعرفة ، مع ان هـذا التشتت يمكن ان يكون وسيلة لرفض النزوات الطائشة حتى يتسنى لنا النظر بوضوح في دوافع سلوكنا كما يقول « ديكارت » في كتاب الشهوات . يظهر من هذا التحليل ان توجيه الفكر الى الانتباه او التشتت أمر مستقل عن قيمة ما نهدف اليه او نرفضه وصحته . فالارادة ليست مسيّرة بل هي التي تسيّر ،واختيار دوافع الفعل يعطيها قوة عندما نركز انتباهنا عليها . فالشك مثلا ، بدأ ضعيفاً تافهـاً وأصبح بفعل الانتباه أمراً ملزماً . وعلى العكس من ذلك « اذا حملنا دافـع ما ، من الدوافع

---

٣ ــ كتاب الشهوات ، ١٥٢ ٠

الواضحة ، الى جهة ما ، فنحن ، من وجهة النظر النفسية ، نكاد لا نستطيع ان نسير في الاتجاه المعاكس ، غير اننا ، من حيث المبدأ، قادرون على ذلك . والواقع ، انه من غير الممكن ان نرفض دائماً خيراً نعرفه بوضوح ، او حقيقة جلية ، باعتبار ان حريتنا هي خير بذاتها . وكما ان قدرتنا على الأحكام العقلية ، تفتح امامنا ابواب الصواب والخطأ، والمحافظة على قوانين العقل تضمن لنا الحكم الصالح، هكذا حرية الاختيار « تجعلنا شبيهين بالله بنوع من انواع الشبه ، لانها تجعلنا نتحكم بأنفسنا»[1] ولكنها تشتمل على قدرتنا على الرفض وهي قدرة يمكن ان « تجردنا من صفتنا خداماً لله » . ان حرية تصرف ارادة الانسان ، هي دليل سمو طبيعته ، شرط ان تكون وسيلة للاستكمال ، لان استعمال حرية الاختيار ، ينبغي ان يكون عزماً ثابتاً على الصلاح ، إذ ان حده الاستعمال الصالح أعظم خير يمكن ان نصبو اليه .

ولما كانت « الحرية الأصلية الخالقة » مقصورة على الله، لم يكن باستطاعة الانسان ان يصل الا الى حقائق وقيم موضوعة سلفاً شرط ان يعتنقها اعتناقاً كلياً . فادعاء الاستقلال المطلق ، او المعرفة غير المتناهية بالفعل ، انما « هو خطأ جسيم ، يجعلنا نعشق صفات الألوهة بدل أن نحب الله »[2] بصفته مصدر الوجود والحق والخير .

---

١ - كتاب الشهوات ، ١٥٢ .

٢ - رسالة الى Chanut ١ - ٢ - ١٦٤٨ .

٣ ـ حدود الحكم العقلي الأفضل

قال « ديكارت » : « كنت دائماً اشعر برغبة جامحة لمعرفة الصواب وتمييزه من الخطأ حتى أقوّم أعمالي بوضوح وأسير بثبات في هذه الحياة »[١]. وفي النص نفسه، يعود الى التذكير بقدرة النفوس الكبيرة » على « الشر الكثير » وعلى « الفضائل العظيمة » . وهكذا يتجه البحث عن الحق والخير نحو الحكمة ، ذروة الشجرة الفلسفية ، لأن الأخلاق الأسمى تفترض « معرفه تامة بالعلوم جميعها »[٢] .

ولكن، بينما يفرض علينا طموحنا إلى اليقين، ان نعلق الأحكام العقلية عندما لا يكون ثمة وضوح في المعرفة ، فإن العمل مُلحّ ولا يمكن ان ينتظر اكتمال المعرفة . لهذا السبب لم يُعدْ « ديكارت » النظر أولا في قواعد السلوك العملي، بل على عكس ذلك، وضع من جملة القواعد ، ضرورة الخضوع للتقليد ، والتمسك بما يبدو صحيحاً « عندما لا يكون باستطاعتنا ان نميز الرأي الصحيح بالفعل » . ان إخضاع رغباتنا للنظام العام يوفر علينا الندم « عندما نكون قد فعلنا

---

١ ـ المقالة ، القسم الاول .

٢ ـ راجع دراسة المؤلف : الاخلاق عند ديكارت ، حول كيفية التوفيق بين هذه الاخلاق السامية والاخلاق الاكثر تواضعا التي نجدها في الرسائل وفي كتاب الشهوات .

وسعنا تجاه ما يحيط بنا»واذا كان كافياً ان نعرف الحقيقة حتى نفعل الخير فقد أضاف « ديكارت » في « الأخلاق المؤقتة » قوله : « ويكفي ان نعرف ما في طاقتنا حتى نعمل ما بوسعنا »

استمرت هذه النظرة النسبية الى الأخلاق ، حتى بعد استخراج الشروط المثلى لليقين بواسطة الفلسفة الميتافيزيقية . وقد نقل « ديكارت » في احدى رسائله المؤرخة ٤ — ٨ — ١٦٤٥ ، القواعد المذكورة في المقالة ، ومنها استعمال العقل على الوجه الأفضل[١] ، والعزم الثابت على عمل ما ينصح به العقل وهذه هي الفضيلة ، ثم عدم الرغبة في الامور التي لا تدخل تحت قدرتنا « والسرور بأن نفعل دائماً ما يحض العقل عليه » إذ « ليس ضرورياً ألا يخطىء العقل بل يكفي ان يشهد لنا ضميرنا بأننا لم نفتقر مرة الى الفضيلة التي تجعلنا نقوم بكل ما نتصوره انه الأفضل ». نستطيع إذاً ، في واقع الحياة المعقد ، ان نستعيض من الخير التام بما نظنه الأفضل « لأن المعرفة غالباً ما تفوق قدرتنا فلا يبقى لنا غير الارادة نتصرف بها بحرية تامة». مع العلم ان العزم الثابت على اختيار ما نظنه الافضل ، يفرض علينا ان نجند جميع طاقاتنا في سبيل المعرفة الصحيحة .

فالعقل ، عند « ديكارت » ، اي القدرة على الحكم الصحيح ،

---

١ — راجع رسالة الى Elisabeth .

إنما هو عقل انسان محدود القوى ، يطمح دائماً الى الافضل ، حتى إذا كان لا يملك الكمال التام الثابت ، فـانه يكتفي بحالة متطورة دائماً ، هي تجاوز مستمر للجهل . صحيح ان طابـع النسبية يبقى عنده ملازماً « للخير الأسمى » الا ان أستعمال ملكاتنـــا استعمالا صالحاً « يجعلنا ننعم بالغبطة الحقيقية في هذه الحياة » .

٥ | الانسان والعالم

١ ـ الثنائية الديكارتية

ان صدق الافكار الواضحة الجلية ، بسبب صدق الله ، يفتح الباب أمام العلم ، شرط ان نحسن استعمال العقل . الا ان الانتقال من المبادىء الرياضية المثالية ، الى دراسة الأشياء المادية ، يفرض علينا ان نثبت أولا وجود هذه الأشياء . ذلك هو غرض التأملات السادسة . ويشتمل هذا الاثبات في ظاهره ، على فرضيتين متضادتين يُبرز الجمع بينهما أصالة الفلسفة الديكارتية. فهو يقول : « إنني اثبت ان النفس الانسانية متميزة من الجسد بالحقيقة ومع ذلك فهي متحدة به اتحاداً وثيقاً وكأنها تؤلف معه شيئاً واحداً » [١].

فمن حيث اثبات وجود النفس ، نجد « ديكارت » يطبق قاعدة الوضوح التام ، ويشدد على التمييز بينها وبين الجسد الى حد

---

١ ـ خلاصة التأملات السادسة .

التناقض . فالانسان عنده ، حصيلة الجمع بين روح ، ماهيتها انها فكر خالص ، وآلة جسمية مستقلة في وظائفها الحياتية . ورغم ذلك ، نجده يحافظ بشدة على « مفهوم الاتحاد بينهما ، وهو اتحاد يعرفه كل انسان من نفسه ، من غير حاجة الى فلسفة ، لأنه يعرف انه شخص واحد »[١]. والواقع ، هو ان اثبات وجود الأجسام عامة ، يفترض هذا التمييز بين الجوهرين ، وفي الوقت نفسه ، يلجأ الى شعورنا بوجود « هذا الجسد » الذي « اسميه جسدي بشيء من الحق »[٢] .

وليس التمييز بين النفس والجسد في هذه النظرية ، سوى عنصر واحد من مجموعة عناصر كثيرة التعقيد . ولكن هذه المشكلة فضلا عن وجود الله ، تشكل غرضا مهما من أغراض التأملات التي أشار اليها « ديكارت » في العنوان العام[٣] ونجده في المقالة في المنهج ، وفي

١ ـ من رسالة الى Elisabeth في ٢٨ ـ ٦ ـ ١٦٤٣ ٠
٢ ـ التأملات ، ٦ ٠
٣ ـ ان عنوان الطبعة اللاتينية الاولى ، الذي كان ينبىء باثبات وجود الله وخلود النفس البشرية ، كان ولا شك من وضع Mersenne ٠ وقد شرح « ديكارت » في المختصر الذي صدر به مصنفه ، لماذا يعتبر ان التمييز بين النفس والجسد ، يجعل الخلود امرا ممكنا و « طبيعيا » دون ان يكون لازما ٠ فاستمرار وجود الجوهر ، يرتبط بالطبيعيات كلها كما يرتبط بالمشيئة الالهية ، لان الله قادر على ان يتوقف عن امدادها بالوجود ٠ فالايمان يكمل ههنا ما يعجز العقل عن اثباته اثباتا تاما ٠ (راجع الاجوبة الثانية) ٠

كتاب المبادىء ، يجعل هذا التميز نتيجة مباشرة لقوله « أنا أفكر فأنا موجود ». وكذلك في التأملات ، يعرّف الانسان نفسه على أنه فكر خالص ، بينما يبقى وجود الجسد موضع شك . الا ان المبالغة في الشك تفتح إمكانية افتراض وجود عناصر مجهولة في النفس [1] وربما كان لها اساس جسمي [2] . ثم يؤدي اثبات وجود الله الى إيجاد أساس أنتولوجي للأفكار الواضحة الجلية . فالمقدار هو « ماهية الأشياء المادية » [3] « وهو أساس البراهين الهندسية » [4] .
أما التضاد بين طبيعة المقدار وطبيعة الفكر فنعرفه من خصائصها : فمن ناحية اولى يتصف المقدار بظهور الأجزاء وقابلية القسمة الى غير نهاية ، بينما يتصف الفكر بعدم الظهور وبالوحدة الأساسية. «ومعلوم أننا نستطيع القول بأن الجوهرين متميزان بالحقيقة ، من قدرتنا على تصور احدهما تصوراً واضحاً دون التفكير بالآخر ، لأننا ، بحسب ما نعرفه من صفات الله ، متيقنون بأنه قادر على فعل كل ما نتصوره تصوراً واضحاً جلياً» . وينطبق هذا التميز العام بين الماهيات ، على المادة أيضاً « رغم اننا لا نعرف بعد معرفة أكيدة ،

١ – التاملات ، ٣ .
٢ – الاجوبة الثالثة ، رقم ٢ .
٣ – التاملات ، ٥ .
٤ – المصدر نفسه .

إذا كانت المادة موجودة بالفعل في العالم »[1] .

يتبين من هذا الكلام ان « ديكارت » لم يعد يعتبر النفس مجرد قوة مفكرة . فهي ليست بذاتها سوى ذلك المبدأ الباطن الذي هو مصدر الأفكار المختلفة وقـــد صرح بأن هذا الاعتبار هو فكرة خاصة به « لا أعلم ان أحداً قبلي قال بها » . وتبعاً لذلك ، فينبغي ان تفكر النفس دائماً والا انقطع وجودها. وامام تعجب معاصريه ، أصر « ديكارت » على القول اننا لم نزل نفكر منذ ما قبل الولادة ، حتى ولو لم نتذكر ذلك ، ونفكر ايضاً في حال النوم العميق . قال : « لا شك عندي ، ان الروح تبدأ بالتفكير حال وجودها في الجسد وهي تعرف انها تفكر » لأن كل تفكير انما هو وعي لذاته[2] .

٢ ـ وجود الاجسام وعلاقتها بجسمنا الخاص

قال « ديكارت » : « عـــلى الرغم من انه ربما كان لي جسد ملتصق بي بقوة (او بالأحرى ، لي جسد بكل تأكيد كما سأبيّن بعد قليل) فانني ، من ناحيـــة أولى أتصور ذاتي بوضوح وجلاء وجوداً مفكراً ليس بذي مقدار ، ومن ناحية ثانية ، أتصور الجسد

---

١ ـ المبادىء : ج ١ ، ٦٠ .

٢ ـ الاجوبة الرابعة . غير ان النص نفسه ، يوضح ان هذه النظرية لا تتنافى مع وجود الملكات النفسية بالقوة ، بحيث تصبح وعيا لذاتها حالما تصبح بالفعل .

تصوراً واضحاً مميّزاً بما هو مقدار لا يفكر . فمما لا شك فيـــه ، ان ذاتي متميزة من هذا الجسد بالكلية»[1]. نلاحظ ان هذا التشابك في الأفكار هو ميزة خاصة في تفكير «ديكارت». ففي حين يؤكد على التمييز بين الجوهرين حتى قبل اثبات وجود الجسد يبدو الجسد في الافق البعيـــد ، لا كإمكانية وجود وحسب ، بل كشرط لاتحاد أعمق ، يجعل الجسد يتمتع بميزة خاصة بالنسبة إلى الاجسام عامة ، ومع ذلك تشملها نتيجة واحـدة ، وهي « ان ثمـة أشياء جسمية موجودة » .

يلعب التمييز بين هذين النوعين مـن الجواهر دوراً مزدوجاً في البرهان . فمن ناحية أولى ، انه يستبعد افتراض ملكة مجهولة فينا تخلق هذه الإفكار التي لا يعرف عقلنا وظيفة لها معينة ، فـــاذا تخيلت النفسُ او أحست بشيء ما ، فهي تتجه تلقائياً الى نسبة هذه الحالات الى الجسد الخاص بها . .واذا كانت هذه القوة تلعب دوراً ما في التخيلات الوهمية، وتضعها كما تشاء ، فان الاحساس مفروض علينا ، بحيث لا نستطيـع ان نولده وفق إرادتنا . والجسد هو دائماً مصدر هذا الاحساس . قال « ديكارت » : « انني أشعر به، وله ، بكل شهواتي وتأثراتي ، وأتأثر بإحساسات الألم واللذة في مختلف

---

١ ـ التأملات ، ٦ .

أجزائه »[1] ولا شك ان هذا الانفعال ، له مصدر آخر غير التفكير.

هكذا نعود مرة ثانية الى التميز بين الماهيات حتى ندعم ميلنا التلقائي والطبيعي للتسليم بوجود الأشياء الخارجية . وقد فرق « ديكارت » في التأملات الثالثة بين هذا الميل الطبيعي ، والنور الطبيعي الذي وحده لا يقاوم . وكان من رأي « مالبرانش » لو اكتفى « ديكارت » بهذا المقدار ، اذ من حيث المبدأ ، من يقدر على الكثير يقدر على القليل ، بمعنى ان هذه الاحساسات يمكن ان يحدثها الله فينا ، او أي روح آخر « أشرف » من المادة . ولكن ، في رأي « ديكارت » « اننا نتصور المادة مختلفة في طبيعتها عن الله وعن التفكير ، ويبدو لنا ان فكرتنا عنها أتتنا من الأجسام الخارجية »[2]. وهل يُتهم الله « بالخداع حتى يكون مصدر هذه الصور سبباً ما غير الاشياء الجسمية ؟ »[3]

ان الصورة الذهنية الواضحة للمادة ، تقتصر على المقدار وحسب . وجسمنا هو جزء من هذا المقدار بينما « المشاعر الحسية فيها الكثير من اللبس والغموض »[4]. فيجب ان نجد تبريراً لطبيعتنا الخاصة التي

---

١ ـ المصدر نفسه .

٢ ـ التأملات ، ٦ .

٣ ـ المبادىء ، ٢ .

٤ ـ المصدر نفسه .

هي هبة إله صادق . ولعل تحديد كيفية استعمال هذه الطبيعة على الوجه الافضل في مجال الحياة العمليـة ، يسمح لنا بالابتعاد عما هو سيء فيها ، وبفسر لنا مصدر الاشكالات .

٣ ــ اتحاد النفس بالجسد

قضية اتحاد النفس بالجسد ، جزء لا يتجزأ من النظام الفلسفي عنـــد « ديكارت » وهي في الوقت نفسه ، حجر العثرة للذين أتوا بعده لأنهم انطلقوا من النتيجة الثنائيـــة التي انتهى إليها . وليست الاسئلة التي انهالت عليه من مراسليه المرتبكين ، هي وحدها التي دعته الى التعمق في هده المسألة وإنما نجده يرد بعنف على الذين يدّعون ان وجود الانسان انما كان صدفة .

يوسع « ديكارت » في القسم الثاني من التـأملات السادسة ، شروط صلاح الطبيعة الانسانية بما هي مركبـة من نفس وجسد . ويؤكد ، تعليمه الاول ، على تلك الوحدة الوثيقة بينهما والتي يشهد بها الاحساس . فقبطـان المركب ، او اي روح خالص يقود آلة جسمية ، يمكن ان يعرف كل خلل موجود فيها ، ولكن النفس تستشعره . فالاحساس ينبهنا مباشرة الى ما يمكن ان يضر بنا او ينفعنا . وقـــد نسب ديكارت الوظيفة نفسها الى الشهوات عندما درسها بناء على رغبة الأميرة أليزابيت [1]. ولكن هـذا « النزوع

---

١ ــ راجع كتاب الشهوات ، ص ٥٢ .

الطبيعي للحفاظ على الجسد»لا يحمل في ذاته وضوح المعرفة العقلية[١] الا انه شديد الوقع علينا، مما حمل «ديكارت» على وصفه بالاختبار الكلي الوضوح . فالمشاعر والشهوات امران غـــامضان من حيث مضمونها ، ولا يمكن تصنيفها في طبيعتين متمايزتين ، بل همـــا متمازجان تمازجاً لا نفهم كنهه ولذلك يجب ان نجعلها موضوع دراسة خاصة بالنظر الى مجالها الخاص [٢] .

فضلا عن المفهومين الأساسيين ، اي الفكر الذي نعرفه بالعقل الخالص والمقدار الذي نتعقله ونتخيله ، يجب ان نضع مفهوماً ثالثاً من نوع خاص،لا ندركه بالعقل ولا بالخيال ولكننا نستشعره[٣]. واذا وضعنا ان موجوداً ما ، لا يمكن ان يؤثر في موجود آخر الا بالاحتكاك به، كنا ايضاً ضحية التوهم المادي.وفي رأي «ديكارت» ان قدرة النفس « على تحريك الجسد ، وقدرة الجسد على التأثير في النفس بأن يحدث فيها المشاعر والشهوات » إنما هو واقع يجب ان يؤخذ كنقطة بداية للدراسة [٤].

عندما يردد « ديكارت » مرات عدة ، ان النفس تفعل ، كما

---

١ ـ رسالة الى Mersenne ١٦ ـ ١٠ ـ ١٦٣٩ ٠

٢ ـ المبادىء ، ج ١ ، ٦٦ ٠

٣ ـ رسالة الى Elisabeth . ٢٢ ـ ٥ و ٢٨ ـ ٦ ـ ١٦٤٣ ٠

٤ ـ المصدر نفسه ٢٢ ـ ٥ ـ ١٦٤٣ ٠

تفعل الجاذبية ، او اي « صفة حقيقية » اخرى كما يقول الطبيعيون الكلاسيكيون ، في ما يخص اجتذاب الاجسام لبعضها ، وعندما يقول أيضاً ، إنها « صورة جوهرية » تضمن للجسد نوعاً من الوحدة، بينما هو جزء تافه من المقدار[1] نتساءل ما هو دور هذه الصور وتلك الصفات التي فقدت قيمتها في ذلك العصر ، والتي لا يقرّ بها مذهب « ديكارت » الآلي كما ينكرها افضل العلماء المعاصرين له؟ ولكن يظهر هنا أيضاً ، سبيل تصحيح الخطأ كما يتبين لنا تفسيره : فقولنا ان النفس هي الصورة الجوهرية الوحيدة ، هو في الوقت نفسه ، انتزاع هذه الصور من مجال الطبيعيات ، وتشهير بالتشبيه الذي يتصور في الاجسام كيانات شبيهة بنفوس صغيرة كما يتصور الطفل في ما يراه الصفات التي يشعر بها[2].

---

١ – يظهر تعبير « ديكارت » « صورة جوهرية » في رسائله الى Régius والى Mesland حيث يوضح كيف ان الجسم الانساني يكوّن وحدة باتحاد اجزائه « لاننا لا نعتبر المجدوع او المقطوع يده انسانا اقل من غيره » (٩ – ٢ – ١٦٤٥) وبالمقابل فان النفس متحدة بجميع اجزاء البدن (الشهوات ، ٣٠) والوظيفة الخاصة بالغدة الصنوبرية (الشهوات ، ٣١) التي سخر منها الكثيرون ، انما تظهر فقط كمركز الاحساسات في نقطة واحدة من الدماغ ٠

٢ – المبادىء ، ج ١ ، ٧١ ٠

هكذا يحدد « ديكارت » الوظيفة العملية للمشاعر النفسية ، وينفي عنها كل دور في المعرفة العقلية . فالمشاعر هي دلالات عن معنى الاجسام بالنسبة الينا . ولكنها لا تنبئنا بماهية الاجسام بذاتها. وحدها فكرة المقدار الواضحة تضمن صحة العلوم . بهذه الطريقة ، ننتقل من مسألة الاتحاد الذي نعيشه بين النفس والجسد ، الى القول بطبيعتين متميزتين تمام التمييز ، ونفتح الطريق حرة امام المذهب الآلـي .

٤ ـ علم الأجسام

١ ـ **المبادىء العامة لعلم الفيزياء** . ـ ان المادة ، من حيث طبيعتها البسيطة الاولى ، تتصف بأنها كمّ متّصل قابل للتمدد غير المحدود وللقسمة غير المتناهية وذلك في المقدار الهندسي المتجانس وذي الابعاد الثلاثة . هذه الصفات ، تفسر لنا ، في نظر « ديكارت » مطابقة المبادىء الفيزيائية والمبادىء الرياضية [١]. ولكن القوانين الفيزيائية الدقيقة نادرة ، وهي غالباً ما تشتمل على خطأ ، بسبب تبعية الاستنتاج العقلي فيها للملاحظة الحسية. وعندما كان « Pascal »[٢] لا يزال في سن الشباب ، حصل جدل بينه وبين « ديكارت » حول تفسير تغير وزن الهواء بين سفح

---

١ ـ كتاب المبادىء ، ج ٢ ، ٦٤ .
٢ ـ راجع في منشورات عويدات : باسكال ، حياته ، فلسفته ، منتخبات .

الجبل وقمته ، فتشبث « ديكارت » بنظريته التي تنكر وجود الفراغ على الطريقة الارسطية . اذ لا شيء في نظره ، يمكن ان يدحض الفكرة الواضحة التي تساوي الجسم بالمقدار . والفراغ أمر نسبي يتعلق بمشاعرنا او بتوقعاتنا . بهـذا المعنى نتحدث مثلا عن وعاء فارغ او مركب فارغ ، غير اننا لا نستطيع ان نتصور مكانا فارغا خارج العالم ولا فراغا مطلقا بين الاشياء المادية ولا جزءاً لا يتجزأ . فالصورتان المعقولتان للمقدار هما الشكل والحركة ، وهما كافيتان لتفسير كل ما نلاحظه من صفات حسية ، وليس ضرورياً ان نضيف اليهما اللاتحايزية ، لان ظهور الاجزاء وتحيز كل واحد منها يبطل امكان وجود اجسام عديدة في مكان واحد .

تبقى الحاجة الى حركة اولى، حتى يحدث التباين في المادة التي هي كمّ متصل جامد . انها « الصدمة » الاولى التي بسببها كان حتماً على « ديكارت » ان يستعين بالله كما لاحظ ذلك باسكال . ولم يكتف « ديكارت » بذلك ، لان الله في رأيه ، ليس سبب الحركة الاولى وحسب، وانما هو الذي «يحفظ للعالم مقداراً واحداً من الحركة»[1]. ثم ان الاعتبارات الميتافيزيقية التي تثبت استمرار المقدار الواحد للحركة ، هو عنده اساس مبدأ « الجمادية » الذي ينص على ان كل جسم يحتفظ بحالته من السكون او الحركة ان لم يصطدم بجسم آخر.

---

١ ـ المبادىء ، ج ٢ ، ٣٦ .

وحركته عندئذ تكون منتظمة وعلى سمت خط مستقيم[1]. وجميع القوانين التي تخضع لها احتكاكات الأجسام ببعضها ، تنتج من هذه المبادىء الاساسية للمذهب الآلي .

٢ ـ العالم عند « ديكارت » . ـ رسم « ديكارت » صورة غير مكتملة عن العالم وقدمها بشكل « اسطورة » دون ان يدعي انه يصف النشأة الحقيقية للكون . وقد اكتفى فيلسوفنا ، بأن بيّن كيف يمكن ان نفسر جميع الأشياء حالما نفترض وجود الحركة في الكمية المتصلة . فالأجزاء المتجاورة تتثلم بسبب الاحتكاك ، فتنشأ كريات صغيرة تتشكل منها السوائل السريعة الحركة . اما الأجزاء التي لها زوايا ، فتتشابك بأشكال مختلفة فتنشأ منها الأجسام الصلبة . وأما الغبار الناعم فانه يملأ جميع الفراغات بين الأجزاء . وبسبب لطافته ، يسمح باستبدال جسم بآخر ، استبدالاً آنياً « اذ من الضروري ان يكون ثمة حلقة من الأجسام تتحرك معاً حتى إذا غادر جسم ما مكانه اتخذ مكانه غيره وهكذا »[2] انها نظرية الاعصارات التي اشتهر بها « ديكارت » .

في هذا المذهب الآلي الذي لا يأخذ بالاعتبار سوى حركة

---

١ ـ المصدر نفسه ، ٢٧ و ٢٩ .

٢ ـ المبادىء ، ج ٢ ، ٢٣ .

الانتقال ، دون ان يدخل « قوة » ما (لان القوة في نظره ، هي من المفاهيم التشبيهية) تصبح الحركة نفسها أمراً نسبياً كأن نقول مثلاً عن انسان جالس على ظهر سفينة ، انه ساكن بالنسبة الى السفينة ومتحرك بالنسبة الى الشاطىء . وهذا ما يسمح لنا بصورة خاصة ان نصف الارض المتحركة حول الشمس ، بأنها ساكنة بالنسبة إلى الجو المحيط بها فنتفادى الاعتراضات التي أثارها Galilée عندما أصر على القول إنها متحركة .

نستطيع إذاً ، ان نفسر بمبادىء بسيطة وقليلة العدد ، حركات الاجرام السماوية والظواهر المختلفة الآثار العلوية (وقد كانت موضوع ملحق للمقالة في المنهج) كما نفسر الظواهر المغناطيسية والخصائص الكيماوية للأجسام كلها . وهذا دليل ، في نظر « ديكارت » على أنه وقع على « المفتاح الجيد » اثناء بحثه عن أسرار الطبيعة . ويرافق هذا النوع من اليقين المعنوي [1] الذي نصادفه في تفاصيل الفرضيات الكبرى « يقين أعظم » في النتائج العامة . ان علم الفيزياء ، يتعلق إذاً « بهذا المبدأ الميتافيزيقي اليقيني » وهو ان الله ، مصدر كل حق ، هو ضمانة اصلاح قدرتنا على تمييز الصواب من الخطأ . وهذا اليقين المطلق ، ينتشر من الرياضيات إلى الفيزياء ، في جميع ما يمكن ان

---

١ ـ المبادىء ، ج ٤ ، ٢٠٥ .

نثبته « بالمبادىء الرياضية او بمبادىء أخرى تعدلها وضوحاً ويقيناً »[1].

٣ ـ **الكائنات الحية**. ـ كان كتاب المبادىء يفتقر الى جزأين آخرين حتى يكتمل. أحدهما حول الحيوان والنبات، والثاني حول الانسان. وقد أرجأ «ديكارت» تأليفهما «بسبب كثرة المشاغل والحاجة الى المزيد من الاختبار »[2] كما انه لم يكمل وصف الانسان والبحث عن تكوين الجنين . ومع ذلك فان مبادىء الفيزيولوجيا عنده هي نفسها مبادىء الفيزياء ، مع فارق عرضي واحد وهو ان تعقيد الاختبارات الفيزيولوجية ، يزيد صعوبة تفسير ظواهرها. وقد زاول «ديكارت» التشريح ، وحاول تحسين « المنظار »، غير ان صنع المجهر لم يكتمل بالحقيقة الا بعد وفاته ، وأما الرسوم الاولية التي وضعها ، فانها تترك مجالاً خصباً للخيال : ففيها الجيوب التي تعبأ وتفرغ بخيوط خاصة ، وفيها الشرايين حيث يجري نوع من السوائل ، او مادة لطيفة هي « الروح الحيواني » بحسب التسمية التقليدية . وليس لهذا « الروح الحيواني » في رأيه ، شيء من الصفات النفسية او الروحية.

---

١ ـ المصدر نفسه .

٢ ـ المصدر نفسه .

وقد ترك أيضاً رسماً عاماً للأعضاء وللسوائل الحياتيـــة مع الروح الحيواني الذي يجري في الاعصاب ويتصاعد الى الدماغ . وفي نظره ان قوانين علم الميكانيك لا تكفي لاحداث وحدات مادية بدائية في الجماد وحسب ، وانما تفسر أيضاً نشأة الاجسام العضوية التي هي أشبه بالساعات او الينابيع الاصطناعية او المطاحن او الانسان الآلي . وأما حُسْن سير هـذه الآلات ، فيبدو انه متعلق بالغاية التي أرادها الصانع من صنعها .

يدرس « ديكارت » في كتاب « الانسان » الجسم الانساني قبل اتحاد النفس به . وقصده من ذلـك ان يبين « كيف تترابط جميع الوظـائف في الجسم بصورة طبيعية بسبب تكوين الأعضاء وحسب » ، قبل ان يكون فيها عنصر نباتي او حسي « ولا مبدأ آخر للحركة او للحياة » . وعنده أنه من الممكن ان نعمم هـــذا التفسير على جميع الظواهر الحياتية كالدورة الدموية والتنفس والهضم والنمو واليقظـــة والنوم والاستجابات على المؤثرات الخارجية التي نتلقاها بواسطة أعضاء الحس فضلاً عن « الحركات الباطنة كالرغبات والشهوات » .

هذا المذهب الآلي الشامل يبرر فرضيـة الحيوان – الآلة التي اثارت كثيراً من الجدل ، وهي تظهر في القسم الخامس من المقالة في المنهج . وفي رأي « ديكارت » ان لا شيء في السلوك الحيواني ،

يحملنا على ان نفترض فيه نفساً مفكرة او عاقلة، بل ان كمال الغريزة في الحيوان ، انما هو دلالة على دقة عمل الآلة وإعدادها المسبق لأنواع محددة من السلوك. والحركة الآلية نفسها تفسر اكتساب تصرفات جديدة بسبب التكوار . قال : « اني أجزم اننا اذا جلدنا كلباً عند بدء العزف على الكمان ، خمس مرات او ست ، فانه ، حال سماعه هذه الموسيقى مرة أخرى ، يبدأ بالصراخ والهرب»[1]. وكان اتباع ديكارت يجيبون الذين ينعتونهم بالفظاظة ، ان جميع الاصوات الحيوانية التي نظنها نتيجة انفعالات نفسية لا تتضمن شيئاً من الشعور الذي يفترض وجداناً مشبها لوجداننا نحن . والواقع هو ان قولنا « انا افكر » لا يثبت سوى تفكيرنا وحسب . ومن هنا يُطرح السؤال التالي : كيف نستطيع ان نعرف ان غيرنا من البشر ، ليس مجرد آلة دقيقة الصنع والاستجابات ؟

وجواب « ديكارت » هو « ان العقل صورة كلية يمكن ان نستعملها في امور متنوعة»[2] ، على عكس ما نجده من سلوك خاص عند كل حيوان . فالانسان يتمتع بمرونة في التكييف وفق الظروف الجديدة ، وباستنباط الاشارات التي تجعله يتصل بالآخرين . ان الذكاء ، يظهر حتى عند الأصم الأبكم ، بينما يقوم الحيوان بردة

---

١ ـ من رسالة الى Mersenne ١٨ ـ ٣ ـ ١٦٣٠ .

٢ ـ المقالة ، القسم الخامس .

فعل على اشارة ما ، دون ان يدرك المعنى الذي يفتح باب الاتصال بالآخرين رغم تعدد اللغات والمصطلحات . إن الفكر مستقل ، من حيث المبـــدأ ، عن أي أثر في الدماغ ، ولكنه ، لأجل ظهوره ، يرتكز على العناصر الحسية .

وعلى ذلك ، فان المشاعر التي وضعتهـــا الطبيعة فينا ، والتي بوساطتها ندرك ما يوافقنا وما لا يوافقنا ، تجعل من الانسان كائناً على حدة ، لا هو بملاك ولا بحيوان . فالمذهب الآلي لا يقضي على التنوع في الكيفيات . ألسنا نرى ان قطعة الشمع مثلا ، « تحتفظ بشيء من رائحـــة الازهار التي استخرجت منها ؟ »[1] وهكذا ، بعدما ارسى « ديكارت » قواعد الفلسفة الميتافيزيقية بصورة نهائية ، فانه لا يحتقر « تساهل الحواس » لأننـا لا نستطيـع ان نستمر في متابعة « التأملات العلمية الرصينة المختلفة » دون انقطاع . وبعـد ، فاذا شئنا ان نحافظ على « تمام الصحة الجسمية » ، وهي خير عظيم ، ينبغي علينـا ان « نحاكي هؤلاء الذين يقتنعون بأنهم خالو البال ، عندمـا ينظرون الى اخضرار غابـــة او الوان زهرة او طـــيران عصفور »[2] . انه معنى الواقع في حكمة « ديكارت » .

---

١ ـ التأملات ، ٢ .

٢ ـ من رسالة الى Elisabeth ١٦٤٥ .



القسم الثاني

إرث ديكارت
والعقلانيــة الكبرى



١ حدود الفلسفة الديكارتية

١ ـ مدرسة ديكارت

عند طباعة كتاب المبادىء ، كان « ديكارت » يؤمل ان يصبح كتابه هذا كتاباً مدرسياً . وكان ثمة صديق شاب لديكارت هو الطبيب Regius ، قد بدأ يعلم المذهب الفيزيولوجي الآلي في جامعة Utrecht . وكان « ديكارت » يعتبره اول الامر من أفضل تلامذته دون ان يتنبه الى انه يعتبر الانسان كائناً موجوداً بالصدفة ويتردد في قراءة التأملات ، حتى قضى Régius على كل علاقة بينه وبين «ديكارت» برفضه التوازن القائم في المذهب الثنائي عند المعلم والاتحاد الجوهري بين النفس والجسد ، وبرفضه أيضاً الفلسفة الميتافيزيقية المتممة للطبيعيات . وقد تنكر له «ديكارت» في مقدمة الترجمة الفرنسية للمبادىء عام ١٦٤٧ حيث كتب يرجو القارئين « ألا ينسبوا إلي رأياً ما ، ان لم يكن موجوداً بصراحة في

مصنفاتي ، والا يقبلوا رأياً على انه حق ، لا في مصنفاتي ولا في غيرها ان لم يستنتجوه بكل وضوح من المبادىء » .

فلنتساءل اذاً : ما هي شروط الانتساب الى فلسفة «ديكارت»؟ نلاحظ اولا ان سلطة المعلم اصبحت موضع انتقاد . وقد كتب « مالبرانش » بعدما افاض بالاشادة بديكارت قال : « ينبغي إذاً ألا نسلم له تسليماً ، بل ينبغي ان نقرأه بحذر ، كما ينبهنا هو نفسه الى ذلك ، متسائلين اذا كان لم يخطىء ، غير مصدقين شيئاً مما يقول، إلا إذا فرضه علينا العقل والوضوح التام »[1] . هذا الكلام يمهد لانفصال الرجلين في مسألة المعرفة .

في رأي ديكارت ان اليقين القائم في « المبادىء اليقينية » كان قد أرسي على حدس لا يقاوم . وهو يشمل الميتافيزيقا والرياضيات والأطر العامة للفيزياء . فربما كان قد أخطأ عرضاً ، بسبب نقص في الانتباه عند حل مسألة فرعية ، او وضع فرضية لشرح ظاهرة معقدة كنبها الاختبار في ما بعد . وكان يرغب في ان يجد من يساعده ، شرط ان يعمل بإرشاداته . وكان يعرف ان الاكتشافات العلمية يمكن ان تتقدم الى حدود غير منظورة فكان يقول . « ربما مضت قرون عدة ، قبل ان نتوصل الى استنتاج كل ما يمكن

---

١ ـ البحث عن الحقيقة ، ج ٣ ، القسم ١ ، فصل ٤ ـ ٥ .

استنتاجه من هذه المبادىء ، لأن معظم النتائج التي لم تكتشف بعد ، متعلقة ببعض الاختبارات الخاصة التي لا يمكن ان تحدث صدفة بل ينبغي ان يبحث عنها بدقة وعناء ، بعض العلماء من اصحاب الفطر الفائقة »[1]. ولم يدُرْ في خلد ديكارت ان المبادىء نفسها ستطرح ثانية للبحث ، وانه لن يمضي عشرون عاماً على وفاته ، حتى يثبت العلماء ان للضوء سرعة محدودة ، في حين كان ايمانه بالانتقال الآني للضوء ايماناً مطلقاً ، مما جعله يقول في احدى رسائله ، انه على استعداد لان يعترف بجهله المطلق في الفلسفة اذا استطاع احد ان يثبت محدودية سرعة الضوء ![2] . ثم ان افضل العلماء ، اعادوا الاعتبار الى مفهوم القوة في المادة ، وخاصة « نيوتن » الذي رد الاعتبار الى مفهوم الجاذبية ، وهدّم بذلك الفيزياء القائمة على الكمية المتصلة وفرضية الاعصارات .

وقد كان « روهو » من افضل اتباع ديكارت في الفيزياء وكان لدراساته ومحاضراته أثر كبير . غير انه توفي عام ١٦٧٥ قبل ان تظهر النظريات المناقضة . ثم اكتفى تلامذة ديكارت بعد ذلك ، برفض مفهومي القوة والجاذبية ، ووصفوهما بأنهما من الصفات الخرافية . وظل بعض العلماء حتى القرن الثامن عشر ، يحاولون

---

١ ـ مقدمة المبادىء .

٢ ـ من رسالة الى Beekman ٢٢ ـ ٨ ـ ١٦٣٤ .

تفسير القوانين العلمية الجديدة بالرجوع الى نظرية الاعصارات . ولم تكن جميع هذه المحاولات باطلة: فعلى أساسها، استطاع «مالبرانش» ان يفسر اختلاف الالوان باختلاف « تواتر » الذبذبات الضوئية ، في الرسالة التي وضعها لمناسبة دخوله أكاديمية العلوم . وكان قد سبق « لمالبرانش » تحت تأثير انتقادات «ليبنيتز» ان صحح بعض الأخطاء في قوانين التصادم بين الاجسام ، حتى جاءت مطابقة للاختبار ، دون ان يخل بالمبادىء العامة لفيزياء ديكارت ، اي القول بأن المقدار كمية متصلة وهي جوهر كل الاشياء الجسمية ، وتفسير جميع الظواهر بالحركات المتنوعة . غير ان هذا الاخلاص للفيزياء القديمة ، إنما كان ثمرة اجتهاد عقل راجح ، عرف كيف يطور فلسفة ديكارت الميتافيزيقية ، جاعلاً منها فلسفة شخصية .

بصرف النظر عن التقدم في التفسير العلمي ، نجد فلسفة ديكارت في مأزق : فاما ان تؤدي إعادة البحث الى اعتبار ديكارت انساناً معرّضاً للخطأ حتى في المبادىء الاولى ، وهذا ما فعله « مالبرانش » وإما ان تؤخذ هذه المبادىء من غير نقاش ، وعندذاك لن يكون ثمة مجال للتجديد ، وإنما للشرح وحسب .

وضع ديكارت ان الشعور النفسي يحدث بسبب بعض الحركات الجسمية ، ومع ذلك ، فان وحدة الانسان الجوهرية ، حيث النفس هي « الصورة » كانت كفيلة بتفسير التفاعل بين الطرفين . وفي

نظر معظم خلفاء ديكارت الذين انطلقوا من الثنائية ولم يعملوا على اكتشافها ، كانت المعضلة في كيفية تفسير هـــذا الاتحاد تفسيراً عقلياً . في حين كان المعلم ، يؤكد عليـه كواقع نعيشه . ولذلك وضعوا ان الله هو الـــذي يؤمن الصلة بين عالمين مختلفين هما عالم الفكر وعالم المقدار . ولهـذا السبب شددت مدرسة ديكارت عـلى كيفية الوفاق بين الفكر والمادة ، وصفاتها والجمع بينهما بوساطة الله الذي هو مصدرهما معاً . وعُزز هذا الموقف بشرح يستند الى نصوص مختارة كان ديكارت قد وضعها للرد على السائلين عن قضية كان يعتبر حلها قائماً في واقع الاختبار النفسي. ولا شك ، ان النوع من الجدل الذي نصادفه في نظريات « مالبرانش » و « سبينوزا » وليبنيتز، يطبعها بالطابـع الديكارتي فيحين يبتعد أصحابها عن المذهب الاول.

٢ ـ نقطة الانطلاق الديكارتية عند مالبرانش

إن « مالبرانش » هو الفيلسوف الوحـيد ، الذي يستلهم فعلاً مصنفات ديكارت منذ بداية عمله . وربما كان اثر ديكارت فيه ، هو الذي جعله يتعلق بالفلسفة ، خاصة بعد قراءته كتاب « الانسان » الذي ألهب حماسه ، وهو كتاب يشتمل على مذهب فيزيولوجي آلي. وكان بعض الناشرين قد لفت النظر الى افضلية هذا المذهب من جهة الفلسفةالروحية والى قربهمن مذهب القديس «أغسطينوس». وهكذا

قام « مالبرانش » بجمع الفلسفة المسيحية الى العلوم الديكارتية حيث نجـــد القديس « أغسطينوس » و « ديكارت » متممين لبعضها . فالمذهب الآلي ، ينكر إحيـــاء الأجسام بالروح ، ويفسر تباين الاجسام بتباين أشكال المادة . ولذلك يمكن ان نصل مباشرة من معرفة الاجسام الى ماهياتها لانها مأخوذة من « المقدار المعقول » . الا ان تفسير الطبيعة الحقيقية للفكر مأخوذ عن القديس «اغسطينوس» الذي يقول بأننا « نتأمل في الله » الحقائق الازلية التي أصبحت عند « مالبرانش » النِّسَب الثابتة بين الماهيات . ومن أغسطينوس أخذ مالبرانش ميله الى مقارنة معطيات العقل بمعطيات الوحي .

تظهر هذه الميزات في المصنف الاول « لمالبرانش »: « البحث عن الحقيقة » . غير ان ما لفت قراءه أولا هو ما يربطه بمدرسة ديكارت . ونسبوا كثرة التداخل بين الايمان والعقل ، والقول غير المألوف « بالرؤية في الله » الى تقوى هذا الاكليريكي الشاب ، وهو قول غريب عن تحفظ ديكارت في موضوع الالهيات . إن مالبرانش ينطلق من الثنائية [1] ومن قاعدة الوضوح التام [2] . ونجد الابواب الاولى من كتابه ،تتحدث عن أخطاء الحواس والخيال وتستلهم غالباً مصنفات ديكارت (خاصة في البصريات وفي الانسان) ، او كتاب « روهو » في الفيزياء . وكانت الشروحات النفسيــة والاخلاقية الوافية ، التي تلازم التفسيرات العلمية ، وتتكاثر في البابين الرابـع

---

١ و ٢ ـ مقدمة البحث عن الحقيقة .

والخامس المخصصين للميول والشهوات ، من أسباب النجاح الواسع الذي صادفه هذا الكتاب . وقد ظهرت ايضاً حيوية مالبرانش في مهاجمته الفيزياء الارسطية التي يقارنهـــا في الباب السادس بفيزياء ديكارت بقصد اظهار تفوق العلم الجديد.ورغم ذلك يظهر الاختلاف بين الرجلين في الباب الثالث حول قضية المعرفة . ولم يفهم معاصرو مالبرانش في اول الامر ، قوله « بالرؤية في الله » حتى أخذت هذه النظرية تتبلـّر عبر الجدل الذي تلا ظهور الكتاب وخاصة في «التوضيحات» وهي ملحق شكل الجزء الثالث منه، ثم في المصنفات الاخرى حيث تأخذ النظرية مداها الحقيقي . ونخص بالذكر هنا ، اغنى هذه التوضيحات ، وافضلها بناء ، وقد كتبها بمناسبة جدله مع Arnauld وهي بعنوان : « محادثات حول الفلسفـــة الميتافيزيقية والدين » . انه اتجاه له دلالته الخاصة في هذه الفلسفة المسيحية التي تظهر في مصنفات عديدة مثل « محاورات مسيحية » و « تأملات مسيحية » و « حديث فيلسوف مسيحي مع فيلسوف صيني » ... وهناك مصدر عميق لهذا التعاطف الوثيق بـين الميتافيزيقا والدين ، يطبـع فلسفة « مالبرانش » بطابع الورع الشخصي الذي يظهر في السطور الاولى لكتاب « البحث عن الحقيقـــة » حيث يؤكد «مالبرانش» على ان العقل البشري متحد مباشرة بالله مصدر « حياته

ونوره ونعيمه »[1] .

اكتشف « مالبرانش » في الانسان نفسه بدهيـة المذهب الثنائي ، فلم ينطلق اولا من الفكر ، كما فعل « ديكارت » ، ولا شعر بالحاجـة الى تبرير العقل . فحقيقة الوجود الاولى ، هي عنده نتيجة مبدأ أنتولوجي ندركه مباشرة بالعقل. انه المبدأ التالي . « ليس للعدم خصائص ، وانا افكر إذاً أنا موجود»[2].وعلى عكس ديكارت يعتبر « مالبرانش » ان النفس ليست معروفة لدينا أكثر من الجسد ، لان الوجدان هو شعور داخـلي غامض ، بينما مثال الفكرة الواضحة انما هي فكرة المقـدار . فالفكرة ليست شكلا من اشكال العقل . وانما هي موضوع التفكير . هكذا يرسم خط التفكير الفلسفي عند «مالبرانش» انطلاقاً من التعديلات التي أدخلها على التعريفات الديكارتية .

٣ ـ الزرع الديكارتي في مذهب سبينوزا

إن الكتاب الوحيد الذي نشره « سبينوزا » باسمة الحقيقي، قبل وفاته ، هو « مبادىء ديكارت الفلسفية » (١٦٦٣) ويبدو ان معظم أصدقائه ، كانوا من اتباع ديكارت .

---

١ ـ مقدمة البحث عن الحقيقة .
٢ ـ المحادثات ، ج ١ ، ١ .

أصبحت هولندا ، حيث كان ديكارت يبحث عن السكينة والهدوء اللازمين للبحث العلمي والتأمل الفلسفي ، المركز الاول لانتشار المذهب الجديد . وكان عدد من المشاحنات الفلسفية ، يدور هناك حول علاقة العقل بالوحي « لاجل تأويل الكتب المقدسة على ضوء الفلسفة ». وقد كانت هذه الفكرة اساس المصنف الذي وضعه Louis Meyer عام ١٦٦٦ ، وهو احد أتباع ديكارت . وقد وصف فيه المعلم ، بأنه « ذالك النجم الجـــديد الذي يتألق لمعانه في سماء الفلسفة » . وعندما اعلن Meyer ، ان هناك مصنفات أخرى ستكمل هذا المؤلف في ما يتعلق بالله والنفس العاقلة والنعيم البشري ، كان يفكر بصديقه « سبينوزا » وهـو الذي صدّر له كتاب المباديء . ولم يمض وقت طويل حتى ظهرت « المقالة اللاهوتية - السياسية » أصدرها « سبينوزا » مع إغفال الاسم وأعلن فيها ان حرية التفلسف لا تهدد « التقوى » اي الاخلاق بشيء . وفي عام ١٦٧٣ أعيدت طباعـــة المقالة ، مع كتاب آخر لـ Meyer بعنوان : « الفلسفة صاحبة تأويل الكتاب المقدس» وألقي الحرم الكنسي على المصنفين.

وهكذا اختلط اسم «سبينوزا» عند كثير من معاصريه بأسماء أتباع ديكارت لانه ، في مصنفاتـه الاولى ، أخذ بالنتائج المنطقية المترتبة على مقدمات ديكارت وتابعها حتى النهاية . ولذلك قال فيه

«ليبنيتز»: « جلّ ما فعله سبينوزا انه حصد ما زرعه ديكارت»[1] وفي قونه هذا كان يفكر بالأخذ بالسببية الحتمية ، ورفض العلل الغائية في الطبيعيات ، لان ديكارت كان قد وضع ان المادة تتلبس جميع الصور الممكنة بالنظر إلى طبيعتها[2] . وهو يعـني أيضاً التشديد على الناحية السلبية في الكائنات وهي التي اكد عليها اتباع ديكارت من القائلين بنظرية « المناسبات ، وهـذا « ما أزكى ميل « سبينوزا » الخفي الى القـول بجوهر واحد هو الله وبأن الاشياء الاخرى ليست سوى صور مختلفة لهذا الجوهر »[3] .

وفضلاً عن ذلك ، نجد « سبينوزا » في كتاب الاخلاق ، وهو مصنف اساسي بالنسبة الى فلسفته ، يثبت وحـدة الجوهر بطريقة هندسية ، انطلاقاً من صفة ايجابية اطلقها ديكارت على الله رغم تحفظ اللاهوتيين ، وهي انه « سبب ذاته » . وهذا الاثبات يقوم عـلى الحجة الانتولوجيةوهيان الله هو اللامتناهي اطلاقاًمن جميع الجهات. وعلى ذلك أعاد « سبينوزا » النظر بتعريف الصفات ، لان تعقلها يكشف عن ماهية الجوهر ، مع العلم اننا ندرك اثنتين من هذهالصفات المتباينة والتي لا يؤثر بعضها في بعض ، وهما . الفكر والمقدار . فظاهر اذاً ، ان هذه الاطر الفلسفية متعلقة بالفلسفة الديكارتية .

---

١ ـ من رسالة الى Nicaise ١٥ ـ ٢ ـ ١٦٩٧ .
٢ ـ راجع : المبادىء ، ج ٣ ، ٤٧ .
٣ ـ من رسالة الى Alberti .

ومع ذلك ، فاذا كانت عقلانيـــة « سبينوزا » مرتبطة بنقاط ارتـكاز الفلسفة الديكارتية ، فان خطوط سيره العقلي ، تختلف تماما عن الاهداف التي سعى اليها ديكارت . فكأن «الزرع» الذي تحدث عنه ليبنيتز اخذ ينمو في تربة مختلفة تماما عن تربته الاولى .

نجد في اول مصنف وضعه سبينوزا ، وهو « المقالة الصغيرة » حواراً ، ربما عادت كتابته الى عام ١٦٥١ ، حيث يشدد عـــلى الثنائية بين الفكر والمقدار . ويصفها بأنها فرضية تضعها «الشهوة» . وأما العقل ، فيجيب عن ذلك بقوله : « اني أرى بوضوح ان ليس ثمة جوهر واحد قائم بذاته وهو الحامل جميـع الصفات » .

عندما قدم Meyer لكتاب المبادىء الذي وضعه سبينوزا قال ان المؤلف يخلص في عرضه لفلسفة ديكارت حتى في القضايا التي لا يوافق عليها ، ولكنه مع ذلك ، يخالف ديكارت في جوهرية العقل البشري. فعندما نضع الحرية ، وهي المحرك الاول للشك المطلق ، تتلاشى استقلالية التفكير . ومن الجـــدير بالملاحظة ، ان سبينوزا رغم حرصه على تعليم اسس اليقين على الطريقة الديكارتية ، يجد في كتاب المبادىء ان في قول ديكارت حشداً زائداً ، فيورد التعبير : « انا افكر » ، ويتجنب ذكر « الشيء » او الجوهو الذي يفكر . وقد نبه Meyer الى ذلك فقـال ان المؤلف « رغم قبوله بوجود جوهر مفكر في الطبيعة ، ينكر ان يكون هـــذا الجوهر ، هو

ماهية النفس الانسانية » التي هي فكرة تحتم وجودها صور اخرى، وفق قوانين الطبيعة المفكرة. وهذه الفكرة، تصبح محددة بالضرورة عند لحظة وجود الجسد».وقد كان من الواجب ان ينبه هذا التلخيص المحكم لمبادىء فلسفة سبينوزا الى عدم ربطها بالفلسفة الديكارتية .

٤ ــ مناقضة الفلسفة الديكارتية عند ليبنيتز

انه لمن المستغرب حقا ، ان يُحصى ليبنيتز بين تلامذة ديكارت وهو يصرح باستمرار بأنه لا يمت اليه بصلة ، انه يأخذ على اتباع ديكارت كونهم يكثرون الكلام على ما قاله المعلم ، بينما هو يقلل من شأنه في ثورة القرن السابع عشر العلمية ويلفت الى علماء الميكانيك امثال Galilée و Hobbes و Gassendi . وهو الى ذلك يقرب سبينوزا من ديكارت فيزيد من خطر ديكارت على الدين بينما يظهر نفسه مدافعاً عن المسيحية .

والحقيقة هي ان تفكير ليبنيتز هو تفكير شمولي يستغرق جميع ما قاله اسلافه . فهو يتجاوز التضاد بين القدماء والمحدثين ، في نظام شخصي وهو يوسع نظرياته بمقابل نظريات ديكارت بمقدار ما يتشكك من أثر المعلم في عدد من المفكرين المجيدين، فيعيد ديكارت الى حجمه الطبيعي بعد هجوم عنيف شنه عليه في « صحيفة العلماء » عام ١٦٩٧ حيث يقول : « اني تعودت ان أصف فلسفة ديكارت

بأنها غرفة انتظار الحقيقة ، وانه من الصعب ان نتابع التقدم بمعزل عنها ، ولكننا نحرم انفسنا الحقيقة اذا توقفنا عند هذا الحد » . ان المنهج جيد من حيث غاياته ، ولكنه غير كاف بالنظر الى غموض قواعده . ولذلك ، اعاد « ليبنيتز » النظر في مدلول « الأفكار الجلية الواضحة » وأضفى عليها دقة جعلتها اكثر فعالية . وعنده ان الفيزياء صحيحة في البحث عن الاسباب الفاعلة ، ولكنها خطأ في اعتبار المادة مجرد مقدار جامد . فينبغي ان نجدد مفهوم الجوهر المادي ، بأن نضيف اليه القوة ، وهي مبدأ شبيه بالنفس . بهذا ، تتهدم ثنائية ديكارت ولكن مع الاحتفاظ بالقول ، إن أي آلة لا يمكنها ان تفكر [1] . وهنا ايضاً ، نجد ان معضلة اتحاد النفس بالجسد ، قادت ليبنيتز الى فرضية النظام المسبق كما صرح بذلك هو نفسه . وفي رأيه ان ديكارت تراجع امام تلك المعضلة ، فعجز عن تفسيرها تفسيراً عقلياً فلجأ الى الواقع الذي نعيشه . وأما تلامذته ، فقد غاصوا في أغوارها « وقالوا فيها اموراً محالة » أعني انه من المحال ان تقبل النفس ، او اي جوهر آخر ، شيئاً ما من الخارج ، ان لم يكن ذلك من القدرة الالهية غير المتناهية »[2] . وأما الحل الايجابي الذي اتى به ليبنيتز فانه يرتبط بنظرية المناسبات من جهة

---

١ ـ راجع كتاب الجوهر الفرد ، ١٧ .
٢ ـ النظرية الجديدة ، ١٢ ـ ١٣ .

مقدماته ، ولكنه يستحدث اكثر فرضيات نظامه أصالة مما لا يمكن ادخاله في اطار الفلسفة الديكارتية .

خلاصة القول : سواء استعان مالبرانش وسبينوزا وليبنيتز بديكارت او خالفوه ، فانهم يتخذون من مخاصمتـه نقطة انطلاق جديدة . وكان ديكارت قد بنى الفلسفة ، اي علم الوجود بكامله ، بما في ذلك الفلسفة الاخلاقية على ما ورائيات عقلانيـة وصلت الى ذروتها عند اكتشاف الله غير المتناهي ، الذي يتعلق كل شيء به . والطابع نفسه نجده عند هؤلاء الذين اتوا بعده ، وهو قوام انظمتهم الفلسفية . فثمة اذاً ، موضوع واحد ، يربط هذه الانظمة ببعضها ، ويسمح لنا بأن نبحث كيف ينظر كل منهـا الى العقل التماساً لليقين الرياضي ، وكيف يبحث في الله عن العلاقة بـين عالم الفكر وعالم المادة ، بطريقة توفق بين ارتباط الانسان الانتولوجي بالكائن الأول وبين استقلاله الاخلاقي .

ولكن النظام الفلسفي يشكل وحـدة لا تتجزأ يتوجب على الباحث فيها ان يدرك أصالتها من الباطن . وعلى ذلـك نقول ، إن هذه الأنظمة الثلاثـة ، تفترق عن ديكارت بالتقليل من دور الشك ومن أهمية الحدس الأول في قولنا «انا افكر» . ويطالعنا «مالبرانش» بانفتاح اوسع على الوجود ، حيث يصبح وعي وجودنا الذاتي حالة خاصة وحسب ، ويصبح عند سبينوزا مجرد تأكيد على واقع هو

كون « الانسان يفكر »[1]. وأما في نظر ليبنيتز فان هذا الوعي قضية بديهية ، غير أن ديكارت بالغ في أهميتها . وقد اضاف ليبنيتز اليها حقيقة متممة لها وهي « انني افكر بأشياء مختلفة أيضاً »[2] . وهكذا لم يعد وعينا لانفسنا محور التفكير الفلسفي ، ولا هو الطريق الجديد الذي يقودنا من الوجدان الى الوجود . فالموضوعات المتشابهة تتخذ معاني جديدة عند وضعها في أطر أخرى ، ولهذا السبب ، فان النظر في فلسفات مالبرانش وسبينوزا وليبنيتز على ضوء الفلسفة الديكارتية ، لا يطلعنا على أصالتها الحقيقية .

---

١ ـ الاخلاق ، ج ٢ ، ٢ .
٢ ـ ملاحظات حول المبادىء ، ج ١ ، ٧ .

٢ العقل والمنهج

١ ـ العقلانية الميتافيزيقية والرياضيات

قال ديكارت : « ان الصورة الذهنيه لا تلزم بشيء الموجودات الخارجية »[١] ومع ذلك ، فـان « فكرة كل واحد من الناس ، أعني تمييزه الاشياء ومعرفته بها ، يجب ان تكون قاعدة الحقيقة في ما يخص هذا الشيء ، اي ان جميع الاحكام العقلية التي نطلقها على الاشياء ينبغي ان تكون مطابقة لهذه الفكرة ، حتى تكون أحكاماً صحيحة »[٢] . وذلك ان خضوع جميع الاحكام الأفكار الجلية الواضحه ، ينطبق على الواقع ويؤدي الى اكتشاف الحقائق التي وضعها الله في أذهاننا كما وضعها في الطبيعة . فالقواعد التي تلزم العقل هي تعبير عن بنية الوجود .

نجد هذه العقلانية الميتافيزيقية عند خلفاء ديكارت أيضاً ، إلا ان

---

١ ـ التأملات ، ج ٥ .
٢ ـ من رسالة حول الحجج ضد الاجوبة الخامسة .

واحداً منهم لم يضع موضع الشك تلك الحقائق الثابتة التي ارتاب منها ديكارت قبل ان يعود فيربطها بقــدرة الخالق غير المتناهية . وفي رأيهم انه لا يمكن الارتياب من الحقائق الرياضية بل تبقى حتميتها مثلاً اعلى لكل استنتاج .

وقد حاول سبينوزا على سبيل المران المنطقي ان يعيد عرض الفلسفة الميتافيزيقية الديكارتية ، المشار اليها في آخر « الاجوبة عن الاعتراضات الثانية » بطريقة هندسية ، ثم أخضع نظامه الخاص لهذا الاطار الاقليدي [1] . ولهـذا السبب ، نجـده يبدأ بالتعريفات والبديهيات المسلم بها ، ثم يُتبِعها بالقضايا التي يرتبط بعضها ببعضها الآخر ، وينهي كل نتيجة بقول يعتز به : « هذا ما كان يجب اثباته »! بهذه الطريقة التي تشبه البنـاء المرصوص ، يقودنا سبينوزا من اول تعريف لـ « سبب ذاته » الى الشروط العليا للسعادة ، معتمداً على الضرورة العقلية وحسب .

وأما « مالبرانش » فانه لا يلزم نفسه بهذه الطريقة الصورية ، بل تكثر عنده الشروحات المطولة ، وتتداخل الموضوعات ، ويكتفي أحياناً بتعابير تقريبية يوضحها النص نفسه . ورغم ذلــك ، يبقى الاستنتاج الرياضي في رأيه ، النموذج الاول لكل فكرة واضحة ويقينية . ولذلك يقول : « ان فكرتنا عن المقدار ، كافية لجعلنا

---

١ ــ نسبة الى « اقليدس » اليوناني صاحب كتاب اصول الهندسة .

ندرك جميع خصائصه الممكنة »[1] . لان تعريف الشكل الهندسي يشتمل في ذاته على قضايا لا تحصى . بل ان جميع العلوم الصحيحة التي تعالج الكمية ، يمكن ربطها بالهندسة ، إذ « الحقائق النظرية هي نِسَب بين الاشياء ، ونِسَب بين النسب نفسها ، وكان يمكن إرجاعها كلها الى خطوط هندسية»[2]. وعلى العكس من ذلك ، فاننا عاجزون عن اكتشاف النسبة الواضحة بين اللذة والالم وبين الحرارة واللون »[3] . لأنه ليست لدينا فكرة واضحة عن النفس بل لدينا فقط شعور غامض بحالاتها .

واذا انتهينا الى ليبنيتز الذي أسهم هو نفسه في تقدم العلوم الرياضية ، بخلقه حساب التفاضل ، نجد ان طريقة البرهان الهندسي ، ليست عنده سوى حالة خاصة من جدلية عقلية اوسع جداً . وقد بحث طوال حياته عن « الطابع العام ، او طريقه الحساب العامة ، التي يجب ان تستخدم في سائر العلوم كما تستخدم في الرياضيات »[4]. وعند ذلك تحل جميع المعضلات بواسطة الحساب ، خاصة إذا كان السؤال نفسه واضحاً ، فنجد الحل الملائم ، بإرجاعه إلى عناصره الأولى . يتبين من هذا كله ، ان ليبنيتز يكرر التأكيد على ان

---

١ ـ البحث عن الحقيقة ، ج ٣ ـ ٢ ، فصل ٧ .
٢ ـ المصدر نفسه ، ج ٦ ، ١ ، فصل ٤ .
٣ ـ التوضيحات ، ١١ .
٤ ـ من رسالة الى Arnauld في ١٤ ـ ١ ـ ١٦٨٨ .

فلسفته الميتافيزيقية قائمة « على براهين هندسية » رداً على « هؤلاء الذين يلجأون الى صورهم الذهنية عندما تعوزهم الحجة » وهم أتباع ديكارت [1] .

هكذا كان تطبيق نموذج التفكير الرياضي ، ملازماً للنظريات الاصلية في العقل ، وتلك النظريات هي التي تحدد الاتجاه العام لكل نظام فلسفي .

٢ ـ القوة الايجابية للصورة الذهنية في نظام سبينوزا

تترابط البراهين في كتاب الاخلاق وفق النموذج الهندسي انطلاقاً من التعريفات المتقاربة لمفهوم : الجوهر ، والله ، وسبب ذاته . وكان سبينوزا يقول ان سائر الفلاسفة ينطلقون من العالم ، وانطلق ديكارت من ذاته اما هو فينطلق من الله . وتفترض نقطة الانطلاق هذه ، التسليم المسبق بصحة الطريقة الهندسية ، وبصدق البديهيات التي هي أساس البراهين . وقد بدأ سبينوزا فعلا في أول مصنف له وهو المقالة الموجزة ، من الله وهو يثبت وجوده بطريقة قَبْلِيَّة فيقول : « ان كل ما ندركه بوضوح وجلاء على انه يخص طبيعة شيء ما ، نستطيع ان ننسبه بحق الى هذا الشيء » انه المبدأ

١ ـ من رسالة الى Arnauld ١٦٨٦ .

الذي يبرر البرهان الانتولوجي ، لاننا ندرك بوضوح ان الوجود يخص الطبيعة الالهية .

فالطريقة قريبة من طريقة ديكارت ، غـــير ان القاعدة العامة المتعلقة بالافـكار الواضحة الجلية ، لم تعد تفتقر الى تبرير بالرجوع الى الله . وقد حضّر سبينوزا لارساء قواعـد فلسفته الميتافيزيقية ، بمقالة في المنهج ، كما فعل ديكارت . وفي هذه المقالة نجد الصورة نفسها التي نجدها في « القواعد » وهي ان على الحـداد ان يبدأ أولاً بصنع آلاته . وقـد توحي هذه الصورة ، بالعودة الى المفهوم التقليـدي للمنطق على انه « الاورغانون » اي الآلة . ولكن هذا الواقع ، في نظر سبينوزا يظهر « القوة الخاصة بالعقل والتي هي غريزية فيه »[1]. و « إصلاحه » يكشف لنا عن جذور هذه القوة التي لا يمكن ان نجد مثيلها عند ديكارت. ولذلك ينبغي الا تخدعنا المشابهة بين بعض التعابير،لانه اذا كان المنهج وسيلة للبحث عن الحقيقة بحسب الترتيب المنطقي، فان سبينوزا يحيلنا على «فلسفته الخاصة» لفهم هذا الترتيب. فالمنهج عنده ، يقودنا مباشرة الى الفلسفة الانتولوجية . لاجل ذلك، نجد أتفاقاً تاماً بين اول المقالة في 'صلاح العقل،وآخر كتاب الأخلاق. وقد استهل سبينوزا مقالته ، كما فعل ديكارت بالتذكير بأهدافه ، فأوضح انه لا يبحث عن اليقين والتثبت من صحة السلوك ، بمقدار

---

١ ـ اصلاح العقل ، ٣٠ .

ما يبحث عن طريق « الخـــير الحقيقي .. الذي يؤدي اكتشافه وسلوكه الى سعادة أزلية قصوى »[1] . ويجب تأويـــل هذه اللغة الدينية على ضوء الاصلاح العقلي الذي يصل ذروة كماله في خاتمة كتاب الأخلاق حيث يقول : ليـست السعادة مكافأة الفضيلة ، وانمـا هي الفضيلة نفسها »[2] . أعني انها قوة الادراك الـــتى تصل ذروتها في المعرفة التامة لماهية الانسان . والحق ، هو ان سبينوزا يخضع كمال المحبة لكمال العقل في مصنفاته الاولى، لان العقل يجابه بعثرة الشهوة بوحدة الوجود الأساسية ، وهو وجود تنبثق منه النتائج الخاصة كما تنبثق الصور من العقـــل . إنه ، على ما يبدو لنا ، الحدس الاساسي في فلسفة سبينوزا أو انه ، بأقل تقدير ، اساس المعادلة بين المعرفة والظهور الضروري لصور الوجود .

غير ان الانسان ، بسبب الشهوة ، يبدأ باعتبار نفسه ، كائناً مستقلاً ، واضعاً نفسه بمقابل الاشياء الجزئيـــة ضمن نظرة فردية ، وبالتالي غير كاملة . وهذه المعرفة هي من النوع الأدنى ، منقوصة وغامضة ، تؤدي الى الشك والخطأ[3] . فالشك ليس نتيجة الحرية ،

---

١ ـ المصدر نفسه ٠

٢ ـ كتاب الاخلاق ، ج ٤ ، ٨ و ٥ ، ٤٢ ٠

٣ ـ كتاب الاخلاق ، ج ٢ ، ٢ ، حيث المعرفة الظنية والمعرفة المتخيلة من نوع واحد ٠

كما ظن ديكارت ، بل هو نتيجة الجهل . والحرية نفسها ، إذا اخذت بمعنى حرية الاختيار اختياراً أعمى ، ليست سوى وهم ، لأننا نتجاهل الاسباب التي تدفعنا الى الاختيار[1] . فالشك الديكارتي ، الذي يقوم على تمييز العقل المنفعل من الارادة الفاعلة ، يتجاهل وحـــدة العقل الفاعلة . وليست الملـكات سوى اوهام ميتافيزيقية او افـكار عامة[2] لا معنى لها الا في فعل الادراك الخاص ، اي في الصور الذهنية الـتي تحمل قوة الاثبات . فكأن الشك ، يعتبر الفكرة شيئاً سلبياً لأنها صورة « الشيء » ، او هي الرسم الأبكم الذي ينظر الى الحدس من خارج ، او انها على الأكثر ، قرار لفظي . ولذلك تهافتت التمييزات الاعتباطية التي أتى بها ديكارت بحجة إمكان وجود إله مخادع ، أمام النظام الحقيقي ، الذي يكتشف الوحـــدة الاساسية بين الوجود والادراك . وقد استند سبينوزا ، منذ وضع المقالة المنهجية ، الى مجمل النظام الطبيعي المترابط ، لـكي يبني فلسفته الجديدة القائمة على دينامية العقل في إدراكه لهذا النظام . لأن « للفكرة سلوكاً موضوعياً كما ان للشيء سلوكاً واقعـياً »[3] . وهذا الأمر يصبح يقينياً حالما توجد الفكرة بالحقيقة ؛ لان تعقل الصورة لا يؤدي الى

---

١ ــ اصلاح العقل ، ٦٠ ، والاخلاق ، ج ٢ و ٣ و ٤ .
٢ ــ الاخلاق ، ج ٢ ، ٣٨ .
٣ ــ الاخلاق : ٤١ ، ٩١ ، ٩٦ .

تمييز الذات من الموضوع وانما هو وعي مباشر لمطابقة الواقع للضرورة العقلية[1] . والحقيقة هي معيار لنفسها وقاعدة لذاتها . ولهذا السبب يرد سبينوزا من غير فرق كلمة السبب او كلمة العقل . وعنده ان « النظام العقلي ، اى ترابط الصور ، هو نفسه النظام الطبيعي أي ترابط الاشياء او الاسباب »[2] . فالمهم إذا هو ان نحدد النقطة التي هي مصدر هذا النظام الضروري وان نكشف عن اوهام المعرفة الذاتية المقفلة على ذاتها والتي تعتبر الذات على أنها كل مستقل بنفسه ، بينما هي في الحقيقة جزء لا يتجزأ من الطبيعة . ولذلك نستطيع ان نحدد قيمة النوع الاول من الادراك باعتبار ان الخطأ لا يُعرف إلا في نهاية التقدم العقلي .

تشتمل المعرفة الكاملة على درجتين أخريين هما : النوع الثاني او العقل ، وهو الذي يأخذ النتائج من المبادىء العامة الصحيحة ، (لا من الصورة المجردة الغامضة) وفق طريقة البرهان الهندسي . والنوع الثالث او « العلم الحدسي »[3] يصل الى مبدأ الماهيات الثابتة الضرورية بكاملها . وفي نهاية كتاب الأخلاق، أرجع سبينوزا العقل الى الوحدة الاصلية ؛ حيث مصدر وجوده ، لانه « من

---

١ ـ اصلاح العقل : ٣٤ ـ ٣٦ ، الاخلاق ، ج ٢ ، ٢١ و ٤٣ .
٢ ـ الاخلاق ، ج ٢ ، ٧ و٩ .
٣ ـ الاخلاق ، ج ٢ ، ٢ .

البديهي ، انه كلما كانت معرفة العقل للطبيعة معرفة أفضل ، كانت معرفته لنفسه أفضل ، ولذلك تكون بداية المنهج بداية افضل كلما كانت المعرفة بالأشياء معرفةاوسع. وتصل هذه المعرفةالى نهاية الكمال عندما يكون موضوعها الكائن الكلي الكمال »[1] وبناء على ذلك ، حدد سبينوزا شروط التفكير الصحيح ، ثم قصر منهجه على توجيه العقل نحو الفكرة الاغنى والأكثر واقعية ، أي « الطبيعة » كاشفاً عن « مصدرها » أي « الكائن الواحد غير المتناهي ، انه الوجود بكامله ولا شيء موجود الا به ».

٣ ـ الاتحاد بالعقل الكلي حسب مالبرانش

غالباً ما قيل ، بعد «هيغل»[2] ، ان مالبرانش يعبّر بلغة التقوى واللاهوت عن معتقدات سبينوزا نفسها ، لان « الاساس اليقيني الثابت» لكل حقيقة هي في كون«الانسان شريكاً في العقل الكلي .. وليس مختلفاً عن الله نفسه »[3]. فجميع الماهيات ، تتعين بالنظر الى « الحضور الواضح والحميم والضروري .. للوجود دون

---

١ ـ من اصلاح العقل ، ٣٩ .

٢ ـ دروس في تاريخ الفلسفة ، ج ٢ ، ٢ . وقد اخذ بهذه المقارنة اصحاب مدرسة V. Cousin

٣ ـ التوضيحات ، ١٠ .

استثناء،اي الوجود الغام وغير المتناهي بالنسبة الى العقل البشري»[1]
ويوصف هذا المذهب ، كما يوصف مذهب سبينوزا بأنه تصوف
فكري نظري . غير ان هذا الوصف لا يناسب تفكير مالبرانش
بمقدار ما يناسب تفكير سبينوزا لان هـذا الاخير جعل السعادة
الناشئة عن الاتحاد بالوجود الواجب ، نتيجة للمعرفة الحقيقية ، بينما
يترك مالبرانش مكانـاً اوسع لمعطيات الايمان الغامضة ويدمجها
بالفلسفة ، مما جعل «بوسّويه» يخاف هذا الافراط العقلي الذي
يتمادى في حرية تأويل التقليد الديني « باسم الفلسفة الديكارتيـة » .
ومع ذلك ، فان اخلاص مالبرانش العميق للعقيدة المسيحية هو مـا
يميزه من سبينوزا . وهو يقول في ذلك « ان هذا المبدأ ، وهو ان الله
وحده ينير عقولنا فقط بظهور حكمة ثابتة وضرورية » هو مبـدأ
« متفق تماماً مع الدين »[2] . وكأن هذا الكلام مأخوذ من مستهل
انجيل يوحنا ، حيث « الكلمة هو نور العـالم » ، فاتحادنا المباشر
بكلمة الله ، وهو العقل المطلق[3] ، يسمح لمالبرانش بأن يرجع اليه
ويناجيه في كتاب التـأملات المسيحية باسم الكلمة المتجسد ، قائلاً

---

١ - البحث ، ج ٣ ، ٢ ، فصل ٨ .
٢ - التوضيحات ، ١٠ .
٣ - البحث ، ج ٣ ، ٢ ، فصل ٨ .

« يسوع يا ضيائي » [١] . ومع ذلك فهو يحـــافظ على تمييز البداهة العقلية ، من التعليم المستند الى الكتاب . وسرّ الخلاص يحدد المجال الفائق للطبيعة . الا ان معطيات الايمان الغامضة ، هي عنـده أشبه بالاختبارات الفيزيائية لأنها من الواقع الذي يستطيع العقل ان يفسره من داخل النظام الفلسفي العام .

وهكذا ، فان ادخال عقيدة الخطيئة الاصلية، وسرّ التجسّد ، وتوزيع النعمة الالهية ، مما يميز مالبرانش من ديكارت وسبينوزا على حد سواء . وأما قوله بالاتحاد المباشر بين النفس الانسانية والعقل الالهي فيجعله على طرفي نقيض من ديكارت [٢] في نقطتين اساسيتين هما : خلق الحقائق الازلية ، وملازمتها لأذهاننا . فلما كان العقل من جوهر الله في نظر مالبرانش ، ولما كان واحداً غير متناه شامل الكل ضرورياً ، فان النظام المتعلق بالكمية ، كالنظام المتعلق بدرجات الكمال يلزم أزلاً عن الحكمة الالهية ، كما هو لازم بالنسبة الى كل عقل متنبه . وعلى ذلك ، فان توهم ديكارت نوعاً من القرار الالهي الحر الذي يحدد الحقائق ، إنما يؤدي الى تعطيل « العلم الحقيقي » [٣].

---

١ ـ البحث ، ج ٣ ، ١ .

٢ ـ راجع M. Blondel : مناقضة « مالبرانش » « لديكارت » في مجلة الميتافيزيقا والاخلاق ١٩١٦ .

٣ ـ التوضيحات ، ١٠ .

وأخيراً ، اذا افترضنا هذه الحقائق «غريزية فينا اي مخلوقة معنا»[1]، فان ذلك بعيد عن التصديق وعن التقوى في آن معــاً . ودليله ان الانسان لا يمتلك في ذاته « كل ما يمكن ان يدركه العقل .. وانما هو الغرور الطبيعي ، وحب الاستقلال ، والرغبة في ان نتشبه بذاك الذي يحتوي في ذاته جميع الموجودات .. ذلـك كله يحملنا على التخيل أننا نملك ما ليس عندنا منه شيء قط »[2]. فالله وحده « ينير عقول الفلاسفة في المعارف التي يسميها الجاحدون معارف طبيعية »[3].

فالمهم إذاً ، هو ان نقبل ذلك النور . ومن هنــا كانت القاعدة المنهجية الاولى «ألا نقبل أبداً الا بالاشياء التي نراها بوضوح تام»[4]. ويتوسع مالبرانش في القسم الثاني من الباب السادس في شرح مبادىء ديكارت وهي ان نحدد العناصر البسيطة، ونكتشف الحدود الوسطى ونعيّن النِسَب بين الأفكار ،« بمقارنتها ببعضها وفق قواعد التوافيق الرياضية »[5]، ونصنف المسائل الجزئية بالنظر الى المجاهيل الموجودة فيها[6] . وفي هذا كله نجــد مالبرانش يلجأ الى منطق جماعة

---

١ – البحث ، ج ٣ ، ٢ ، فصل ٤ .
٢ – المصدر نفسه ، فصل ٥ .
٣ – المصدر نفسه ، فصل ٦ .
٤ – المصدر نفسه ، فصل ٣ .
٥ – المصدر نفسه ، فصل ١ .
٦ – المصدر نفسه ، فصل ٧ .

Port-Royal والى كتاب القواعد لديكارت ، الذي لم يكن قد نشر بعد.
غير ان الطابع الشخصي لمالبرانش يظهر في التذكير « بالنوم الخفي للعقل » عندما نرفض الموافقة على الامور الكلية الوضوح[1] . وأما الخضوع لهذا الوضوح « فانما هو خضوع لصوت الحقيقة الازلية الذي يحدثنا في أعماق الضمير » . ولهذا كله فان التنبه المطلوب للحصول على الوضوح التام غالباً ما يدعى « بالصلاة الطبيعية » . ونظراً لقدرتنا على قبول النور الالهي ، وتعليق الاحكام امام الامور الغامضة ، يمكن ان يلخص المنهج كله بالمبدأ التالي : ان نستعمل الحرية قدر استطاعتنا .

٤ ـ المذهب الصوري عند ليبنيتز

ان اللجوء الى قاعدة الوضوح التام ، قاد مالبرانش الى انتقاد ديكارت والى جدل طويل جعله يخاصم الديكارتيين حول الفكرة الواضحة عن النفس التي يرفضها هو ، بينما يقبلها Arnauld في دفاعه عن رسالة ديكارت حول التأملات . ان نهج ديكارت كثير الغموض ، لان الاطمئنان الى الشهادة الباطنة للفكرة الواضحة يعرضنا للاوهام » كما قال ليبنيتز في رسالته الى صحيفة العلماء عام ١٦٩٧ . وعندما يذكّر بعض الاحيان بالوضوح التام كمعيار لليقين ،

---

١ ـ المصدر نفسه ، فصل ١ .

وعندما يعود الى استعمال المصطلحات الديكارتية كالفكرة الواضحه البينة ، فانه دائماً ، يحدد معناها تحديداً أدق . فالقول بأن المعرفة الواضحة البيّنة معيار لليقين لا يفيدنا بشيء عندمـــا لا نحدّد العلامة الفارقة لمثل هذه المعرفة» (المصدر نفسه) وتدليلاً على صحة اعتراضاته يكثر ليبنيتز من الامثلة عن الوضوح الديكارتي الكاذب ويصفهـــا بأنها « رؤى » لا تشجع الا الحالمين ، مذكراً بالانتقادات الخبيثة التي وجهت لمالبرانش ايضاً صاحب القول « بالرؤية في الله » . وكان ديكارت يعتبر واضحاً ، ما هو فقط حاضر وظـاهر للذهن المتنبه ، وأما البين والجلي فما هو متميز من غيره تميزاً كافياً ، شرط ان ننظر اليه « كما يجب » . اما ليبنيتز ، فقد أثبت في « التـــأملات حول المعرفة » الذي نشر عام ١٦٨٤ ، ان مبادىء ديكارت لا تخلو من الغموض . فمثلا عن ذلك ، اننا لا نستطـع ان نميز اللون الأزرق من اللون الاحمر على معنى اننا نتصورهما بوضوح ، وهذا ما يتفق عليه الفيلسوفان ، غير ان هاتين الصفتين الحسيتين « ليستا بينتين ، لاننا لا نتبين محتوياتهما » (المصدر نفسه) . فالبيان يفترض علامات فارقة ، ويستدعي تحليل جميـع العناصر حتى تصبح المعرفـة تامة ، « عندما نتبين بوضوح تام ، جميـع النتائج المترتبة على تعريف مـا ، حتى المفاهيم الاولية »[1] .

---

١ ـ المقالة في المنهج ، ٢٤ .

وأما القاعدتان الثانية والثالثة من النهج الديكارتي، فهما لا تحددان بطريقة أصلح، كيف نقوم بعمليتي التحليل والتركيب . فقول ديكارت بضرورة الاعتبار « كما يجب » وبالتقسيم الى « أكثر ما يمكن من الاجزاء » والعمل وفق النظام الواجب ، والتعداد الكامل .. يشبه ، في نظر ليبنيتز القول التالي : يجب ان نفعل الخير وان نجتنب الشر، دون ان تحدد الوسائل لمعرفتها. وهو يشبه جميع هذه القواعد بوصايا الكيماويين القدماء عندما يقولون: خذ ما ينبغي ، وافعل كما يجب يكن لك ما تريد! إنه يجابه طريقة الحدس الديكارتية التي تحمل دائماً طابع المعرفة الذاتية ، بوجوب التحقق من صدق ما نقول . وهو ، على عكس البهلوان الذي يرفض ان «يربط نفسه» بقصد التأثير على المتفرجين ، لا يحتقر « تلك الوسيلة الرائعة التي تقينا الزلل، أي المنطق الصوري الذي احتقره معاصروه . غير ان هذا المنطق لا يقتصر على علم القياس الارسطي « وإنما كل برهان دقيق ، لا يترك شيئاً ضرورياً لتدعيم الاستدلال .. ويلجأ الى الحساب التحليلي هو حجة صورية، لا ينقصها شيء، حيث الصورة، أي إحكام التركيب في هذا الاستدلال هي سبب الوضوح التام »[1]. وعلى ذلك ، ينبغي ان نذهب في التحليل الى العناصر الاولية ، اي المفاهيم الاولى التي ندركها مباشرة . وقد صرح ليبنيتز مرات عديدة ، انه

---

١ ـ من رسالة الى اليزابيث ١٦٧٨ .

يجب علينا ان نثبت المصادرات نفسها إذ « وحدها القضايا القائمة على مبدأ الهوية لا تقبل البرهان »[1]. وقد كان دأبه ان يبحث عن « ميزة عامة » يمكن بموجبها ان نضع لكل عنصر بسيط رمزاً محدداً، بحيث نستطيع ان نخضع العلاقات القائمة بينها للعمليات الحسابية وبذلك نقفل كل باب للجدل .

والواقع هو ان ابحاث ليبنيتز حول صورية منطق النسب ، وحول الآلات الحاسبة ، فتحت الطريق امام اكتشافات حديثة كثيرة . وقد كان يعتقد ان الاعداد وحدها تشكل مجال بحث واضح، حيث نستطيع ان نحول جميع المسائل الى تعريفات وقضايا ترتبط بمبدأ الهوية . ولكن ، الى جانب الحقائق المدركة بالعقل ادراكا تاماً ثمة الحقائق الاختبارية . ان المبدأ العقلي الأول ، القائم على الهوية وعدم التناقض ، يلزمنا بالضرورات المنطقية . وينبغي ان ان نضيف اليه « في الدرجة الثانية ، عدم وجود شيء من غير سبب ، بمعنى ان لكل حقيقة برهان قبْلي ، يمكن ان يؤخذ من تعريف المفاهيم الاولى رغم انه ليس بمقدورنا دائماً ان نقوم بمثل هذا التحليل »[2] . فمبدأ عدم التناقض يحدد الماهيات بينما السبب الكافي يحدد الموجودات وفق قواعد الحكمة الالهية . ونجد عند ليبنيتز ،

---

١ ـ من رسالة الى Coring ١٦٧٨ .

٢ ـ رسالة الى Arnauld ١٦٨٦ .

أكثر من اي فيلسوف آخر، ان كل جزء من الفلسفة مرتبط بالكل.
وتمتد جذور العقلانية الفلسفية عنده الى الله مصدر الوجود : « لأننا وان قلنا ان العقل في الله غير متناه بينما عقلنا متناه ، فيمكن ان نقول ايضاً من غير تجديف ، انه شيء مشترك بيننا وبين الله » .
ولما كنا عاجزين عن القيام بتحليلات لا نهاية لها ، فان الاختبار هو بالنسبة الينا ، علامة التماسك في الفكرة ، وشرط نمو الافكار الغريزية في كل انسان . بهذا المعنى نجد ليبنيتز في شرحه لكتاب Loke « المحاولة » ، يوافق التجريبيين على القول : « لا شيء يصل الى النفس ان لم يجر بطريق الحواس ، شرط ان نستثني النفس ذاتها » لانه « اذا كان الاختبار ضرورياً لكي تتجه النفس نحو فكرة دون اخرى » فانها تأخذ من ذاتها المفاهيم الاولى : كالوجود والجوهر ، والوحدة والهوية والسبب ..»[1] . « ومهما يكن عدد الاختبارات الجزئية المتعلقة بحقيقة كلية ، فاننا لا نستطيع ان نتيقن من صحتها بالاستقراء وحده ان لم ندرك ضرورتها بالعقل»[2]

---

١ ـ المحاولات الجديدة ، ج ٢ ، فصل ١ .
٢ ـ المصدر نفسه ، ج ١ ، فصل ١ .

٣ الله

١ - الله والحقيقة

ان تعين معيار الحقيقة ، يكشف لنا عن لب كل نظرية فلسفية ، لانه يكشف عن العلاقة الحميمة بين العقل البشري والكائن المطلق ، مصدر كل شيء . ولذلك كان الله هو محور الفلسفة عند ديكارت وأتباعه . ولكن في نظر ديكارت تسقط الحاجة الى الصدق الالهي الذي يؤمّن لنا صحة الافكار الواضحة الجلية ، بمقدار ما ترتبط الماهيات بحرية الهية تجعلها قاعدة وقانوناً لتفكيرنا وللطبيعة . ولذلك رفض مالبرانش وسبينوزا وليبنيتز القول بخلق الحقائق الثابتة . الا ان مالبرانش وليبنيتز اعتمدا في رفضهما على اولية العقل بالنسبة الى الارادة في الله . فالعقل الكلي هو حكمته الثابتة ، وفق تعبير مالبرانش ، وكذلك يقول ليبنيتز : « ان الحقائق الضرورية متعلقة بالعقل الالهي وحسب ، وهي موضوعه الباطن » ؛ في حين ان التصور الديكارتي يجعل هذه الحقائق تابعة لحرية الارادة المطلقة . ومعلوم ان سبينوزا الذي

ينكر حرية الاختيار عن الله وعن الانسان ، يصرح بأن وجهة نظر ديكارت « التي تخضع كل شيء لارادة الله المطلقة .. هي أقل بعداً عن الحقيقة من رأي أولئك الذين يضعون ان الله يصنع كل شيء وفق مبدأ الخير »[1] وهو يشجب بعنف الموقف التقليدي الذي أخذ به مالبرانش وليبنيتز ويثبت بالحجة نفسها التي ذكرها ديكارت في رسالته الى Mersenne معتبراً ان موقفها يؤدي الى « اخضاع الله للقدر » اذ « من الغرور ان نفكر ان اتساع خيالنا مساو للقدرة الالهية » . ومعلوم ان القدرة غير المتناهية والماهية غير المحدودة هما نتيجة القول ان الله هو « سبب ذاته » بالحقيقة . وهذا القول هو الجذر المشترك لدليل السببية على وجود الله وللدليل الانتولوجي ، باعتبار ان الله موجود بماهيته . فهل كان إله ديكارت تحضيراً لاله سبينوزا ؟

٢ — « الله او الطبيعة » حسب سبينوزا

يستهل سبينوزا كتاب الاخلاق بتحديد « سبب ذاته » على انه « الكائن الذي تتضمن ماهيته وجوده »[2] . ويلتقي هذا التعريف مع تعريف الجوهر وتعريف الله لان « الجوهر هو القائم بذاته

١ ــ الاخلاق ، ج ١ ، ٣٣ .
٢ ــ الأخلاق ، التعريفات ، ١ .

والمدرك بذاته»[١]. ولأن الله هو «الكائن غير المتناهي بالاطلاق»[٢] مما يبين اكتفاءه بذاته من غير حدود خارجية. وعلى ذلك، فان عصب البرهان الديكارتي بفكرة اللامتناهي، وهى فكرة لها الاولوية الانتولوجية، تحدد الأشياء المتناهية تحديداً سلبياً بالنسبة اليها، يؤدي بالضرورة، في رأي سبينوزا الى اعتبار «كل ما هو موجود قائماً في الله، ولا شيء بدون الله، يمكن ان يوجد او ان يدرك»[٣]. ان سلبية الاشياء المتناهية تؤدي بالضرورة الى «اثبات وجود مطلق غير متناه لطبيعة ما، أياً كانت»[٤]. وهذا الوجود المطلق يشتمل في ذاته على الوجود بكامله، كما ان وحدته التامة تبطل كل جوهر خارج عنه.

أما في نظر ديكارت فمعلوم ان التعريف التقليدي للجوهر «كوجود لا يحتاج الى شيء آخر» هو تعريف غامض. «وفي الحقيقة ليس سوى الله كائن ينطبق عليه هذا التعريف»[٥]. غير ان ارتباط الكائنات بالله ارتباطاً أنتولوجياً لا يمنع وصفها بجوهر بما هي مدركة بذاتها بالاستقلال عن سائر الجواهر تعرف في العقل

---

١ ـ المصدر نفسه، ٣.
٢ ـ المصدر نفسه، ٦.
٣ ـ المصدر نفسه، ج ١، ١٥.
٤ ـ المصدر نفسه، ج ١، فصل ٨.
٥ ـ المبادىء، ج ١، ١٥.

وتحدّد بصفتها الاساسية [1] . وتعريف الجوهر بأنه « القائم بذاته » يعود بالحقيقة الى أرسطو ويقابل المُسْنَد الى شيء آخر أي الكيفيات. كأن نقول : لا شكل ولا حركة الا في المقدار · وعلى العكس من ذلك ، فان سبينوزا ينطلق من التعريفات نفسها ليؤكد على الاستقلال الذاتي الباطن . أي : وحدَه قائم بذاته بالحقيقة، الكائن الواجب الوجود الذي ينبثق منه بالضرورة كل ما هو موجود ، « بكيفيات لا حصر لها » [2] ، كما « ينتج بالضرورة ، وأزلاً وأبداً ، عن طبيعة المثلث ان مجموع زواياه يعدل قائمتين » [3]. ان الاستدلال بالطريقة الهندسية يبين الارتباط الضروري لكل كائن جزئي بتلك « القدرة الالهية غير المحدودة، أي بطبيعته اللانهائية» [4] . او ربما تُرجم كلامه ايضاً (sive intinita natura) « بالطبيعة اللانهائية » . كما تبين ذلك مقدمة القسم الرابع : «الله هو الطبيعة». وقد أكد سبينوزا في الحوار الاول من « المقالة الموجزة » على الضرورة الباطنة للسببية الالهية التي ندركها بالعقل الذي هو الحَكَم الأعلى في المعرفة فقال : « لا يمكن ان ننظر الى الطبيعة الا ككل واحد غير متناه وكلي الكمال » . والعقل يثبت ذلك

---

١ ــ المصدر نفسه ، ٥٢ ·
٢ ــ الاخلاق ، ج ١ ، ١٦ ·
٣ ــ المصدر نفسه ، ١٧ ·
٤ ــ المصدر نفسه ·

برفضه الفصل بين الجوهر المفكر والجوهر الذي هو المقدار » .
ويكرر القسم الاول من كتاب الأخلاق تعريف الصفة على طريقة ديكارت[1] . ولكنه يجعلها مناقضة للمذهب الثنائي. لأن اللامتناهي يشتمل على كل شيء ، والماهية غير المتناهية تتكون من صفات غير متناهية ، اما في الواقع ، فان معرفتنا تقتصر على صفتين فقط هما : الفكر والمقدار وهو ايضاً صفة من صفات الله .

ان قول ديكارت : « أنا أفكر .. » كشف عن استقلالية الوجدان ، بينما ارتباط الأنيّة الانتولوجي بالخالق لم يقض على حريتها ولا على تميزها الجوهري الذي يجعلها على نقيض المخلوقات الجسمية وهي مقدار وحسب . اما في راي سبينوزا فان مبدأ المقدار كمبدأ الفكر ، لا يمكن ان يكون إلا الطبيعة الالهية . على أنه ينبغي ان نميز المصدر الوحيد للمقدار غير المتناهي ، من قسمة هذا المقدار الى اجسام يحدّ بعضها بعضاً[2]. أما من حيث ان الانسان كائن يفكر ، فان ذلك ينتج بالضرورة من قوة الفكر غير المتناهية « مما يعني ان العقل البشري قبس من العقل الالهي غير المتناهي »[3]. والعقل غير المتناهي نفسه ، ان هو إلا وجه من وجوه « الفكر

١ ـ قال ديكارت في كتاب المبادىء : « المقصود بالصفة ، ما يدركه العقل من جوهر ما ، على انه ماهية هذا الجوهر » .
٢ ـ الاخلاق ، ج ١ ، ١٥ .
٣ ـ المصدر نفسه ، ١١ .

المطلق » وهو تعبير ضروري عنه ، انه ينبـع ، يقول سينوزا لا من « الطبيعة المصدر » (وهي المنبـع الكـلي) بل من « الطبيعة الصادرة » وهي نتيجة حتمية وليست مبدءاً »[1] .

فالكلام على العقــل أو الارادة او الحرية في الله هو تشبيه مردود خاصة أنه يحتاج الى إعادة نظر حتى عندماينسب الى الانسان نفسه ، اذ ليس في الطبيعه غاية محددة بشكل مسبق ، بل جميـع الاسباب الغائية انما هي اوهام بشرية » . ان الانسان هو الذي يضع « الخير » و « الشر » بحسب ما يوافقه ثم « يلجــأ الى الارادة الالهية مأوى الجهل »[2] .

اما في نظر معاصري سينوزا ، فقــد كانت جسارته على القول بوحدة الوجود غلافاً للالحاد . وقد قال فيه مالبرانش : « انه اتخذ من هذا الكون إلهاً له » . مما يشجب هذا (المسخ) المنقسم على ذاته « غير المتوازن في أجزائه ، التعيس في ما وضعه من صفات »[3] وقد عمّم Bayle في قاموسه هذا الانتقاد حيث كتب : « ان الله المتلبس صورة الالمان قتل الله المتلبس صورة عشرة آلاف تركي » !

إلا ان هذه الانتقادات ، تتجاهل التميز بــين المبدأ الأوحد

---

١ ـ المصدر نفسه ، ج ١ ، ٣١ .
٢ ـ المصدر نفسه ، ج ١ ، ٣١ .
٣ ـ احاديث ميتافيزيقية ، ج ٩ ، ٢ .

وصوره الكثيرة التي يضاد بعضها بعضاً بسبب تعينها ومحدوديتها السلبية . والفيلسوف ، لا يسخط أمام الحروب وانما « يعتقد ان الناس كسائر الكائنات هم جزء من الطبيعة .. ويجهل كيف ان كل واحد من هذه الاجزاء يرتبط بغيره وينسجم في الكل »[1] . أما الفوضى والعبث فليس لها وجود الا في النظرة الغامضة المبتورة. ولذلك ، فنحن اذ ننكر ان تتعلق النتائج تعلقاً ضرورياً بالكائن الكلي الكمال بحجة «النقص في الطبيعة» كالفساد والتشويه والفوضى والخطيئة،فاننا مرة أخرى نخضع مفهوم الخير لما نحب او نكره[2]. وعلى عكس التوهم التشبيهي الناتج عن وضع العلة الغائية ، يبيّن سبينوزا ان الكمال هو تعبير عن قوة الطبيعة الباطنة والحتمية ، وليس تعبيراً عن رغباتنا[3].

٣ ـ الله و« درجات الكمال »
او « اختيار الافضل »
حسب مالبرانش وسبينوزا

تبقى النتائج التي انتهى اليها سبينوزا مشكّكة على الرغم من

---

١ ـ من رسالة الى Oldenberg ١٦٦٥

٢ ـ الاخلاق ، ج ١ ، الملحق ٠

٣ ـ المصدر نفسه ، المقدمة ٠

حتميتها . ولذلك كان مالبرانش قبل ان يقرأ كتاب الاخلاق ، قد رفض ان يُخضع الحق والخير للاستبداد الالهي باللجوء الى الحجة الدينية . لانــه إذا أنكر أحد الفاسقين وجود الفساد والخطيئة والفوضى « فكيف يمكن ان نثبت له ان خضوع النفس للجسد هــو فوضى .. ان لم يكن عند جميع البشر فكرة واضحة عن النظام الذي لا يستطيع الله ان يقبل بضده .. والا لما رأينا في العالم إلا الفوضى » . وقد أضاف ليبنيتز الى هذا الكلام قوله : « عندمـا ندّعي ان الحقائق الرياضية والاخلاقية هي نتيجة اختيار إلهي تعسفي ، يبدو اننا نرفع حكمته وعدالتـه او بالاحرى ، ادراكه وارادته ، ولا نترك له إلا نوعاً من القدرة غير المحصورة ، هي مصدر كل شيء ، وهي تستحق ان نسميها طبيعة لا إلهاً » . بكلام آخر ، إذا جعلنا الماهيات والوجود معاً ، متعلقين بالله ، فكأننا على الرغم من الاختلاف بين نظرية الخلق الحر عند ديكارت والصدور الحتمي عند سبينوزا نخلط المبدأ بالواقع والفضيلة بالقوة . وفي هذه النقطة اعتبر سبينوزا نفسه أقرب الى ديكارت من النظرية التقليدية التي تخضع كل شيء لارادة الله وحكمته . وقد رفض المدافعون عن الدين موقفه وتعمدوا تعميق الهوة بينهم وبينه بتبسطهم في مجال « الممكنات » امام الادراك الالهي .

هذه الممكنات ، هي في نظر مالبرانش « المثـــل السابقة »

للمخلوقات حيث تنظّم درجات الكمال الخاصة بكل ماهية . « فالله لا يفعل البتة فعلا من غير سبب »[1] . ويبين مالبرانش عبر توسعه في نظريته الفلسفية كيف ان المبدأ الاول وهو « ان النظام قاعدة المشيئة الالهية »[2] يندمج بالمبدأ الثاني الذي يستعين في آن واحد ، بكمال الصنعة و « بساطة الطرق » أي وسائل تحقيقها .

أما في نظر ليبنيتز فان « أسمى درجات الحرية الالهية » إنما هي « في العمل الكامل وفق مبادىء العقل الأسمى »[3]. وينبثق التفاؤل عنده من مبدأ السبب الكافي الذي يحدد اختيار أفضل عالم ممكن ، لأن الممكنات تتجه نحو الوجود بالفعل وفق درجات الكمال ، وتتحد ببعضها بحسب توافقها الذي يخضع لمبدأ عدم التناقض. ويشبه ليبنيتز في آخر « المقالة في الالهيات » ، درجات الممكنات بطبقات هرم تمتد قاعدته الى غير نهاية ، بينما تنتهي قمته الى الوحدة « إذ من بين العوالم الممكنة غير المتناهية العدد ، ثمة ما هو الأفضل ، وإلا ما قرر الله ان يخلق واحداً منها »[4].

يبدو لنا ان هذه الحتمية في اختيار الحل الوحيد الأفضل ليست

---

١ ـ مقالة في الاخلاق ، ج ١ ، فصل ٨ .
٢ ـ تأملات مسيحية ، ج ١١ ، ٦ .
٣ ـ مقالة ميتافيزيقية ، ٣ .
٤ ـ الالهيات ، ٤١٦ .

بعيدة عن حتمية سبينوزا . وقد بين ليبنيتز في مقالة حول « أصل الاشياء الاول » ، ان ثمة « نوعـــاً من العلم الرياضي الالهي » او الآلية الميتافيزيقية في تعيين الحد الاقصى » او الأفضل . وهو يحدد درجة الكمال بغنى الماهية كما فعل سبينوزا .

الا ان صدور الكيفيات عند سبينوزا ، بطريقـة هندسية عن المبدأ الاول يؤدي ، شيئاً فشيئاً الى ايجاد كل مـــا ليس محالاً في العقل . وعنده ، ان القول بـأمر ممكن لا يتحقق ، هو تجريد ذهني أو هو وهم من التفكير الغامض .

وبمقابل ذلك ، فان النظرية الرياضية عند ليبنيتز تلجأ الى القول « بالاقتصـاد » في السبل ؛ كما ان اخضاع الكثرة للوحدة ، توصلاً الى الحـــد الأقصى ، أي الأفضل ، يتخذ طابعاً جمالياً . وهكذا يتعذر الدمج بـــين مذهبي سبينوزا وليبنيـتز بسبب الازدواجية بـين مبدأ عـــدم التناقض والغائية القائمـــة في القول بالسبب الـكافي . وفي رأي ليبنيتز ان وجود العـالم ليس واجباً من وجهة النظر الميتافيزيقية ، لان ثمـــة عوالم أخرى ممكنة الوجود منطقياً . وهكذا تبقى صفـــة الامكان ملازمة للعالم ، وأمـا وجوبه الافتراضي فانما يرتبط بمبدأ « خارج عنـه » . وعلى نقيض التشبيه الذي اخذ به سبينوزا يتمسك ليبنيتز بالتقليد اللاهوتي القائل بوجود خـــالق حر منزه له وحده الوجود المطلق أي انه واجب

الوجود من وجهة النظر الفلسفية. وهكذا يلتقي الدليل الانتولوجي بالدليل بإمكان وجود العـــالم . وقد أكمل ليبنيتز دليل ديكارت فاظهر كيف ان الكائن الكامل امر ممكن باعتبـــار ان بساطته تؤدي الى نفي كل عنصر سالب عنه مما يفضي إلى عدم التناقض . ولذلك فان الله « قائم بذاته » من كل وجه وليس العالم موجوداً إلا به وربما فيه . ولما كان الخالق كلي الحكمة والخير فان المخلوقات محددة في جميع جزئياتها ، لان عكس ذلـك يؤدي الى افتراض النقص او العبث الأخلاقي ، وهو ما لا يتفق مع طبيعة الله المطلقة الكمال .

وكان لمالبرانش موقف آخر : انه يناقش النتائج التي ينتهي اليها ليبنيتز في الالهيات ويرفض ان يُدخل فكرة بساطة السبل في حساب كمال الصنعة. والتحليل التوافقي المعقد الذي يضعه بين هذين العنصرين يعود الى صفات الهية متمايزة ومرتبة وفق النظام . ومـع انه يقارن عمل الله بعمـــل المهندس او صانع الساعات ، فهو يحرص على عدم « أنسنَة » الله . ان جدلية ليبنيتز تؤدي دائماً الى عملية حسابية ، ندرك مبدأها بوضوح حتى ولو تجاوز حلها حـــدود قدرتنا ، وهو بتفاؤله ، يجعل الشر عبـارة عن نقص في الوجود يسهم في الكمال العام كأنه الظلال في لوحة فنية . وكانت هذه الاستعارة السهلة ، التي لجأ اليها الرواقيون والقديس أغسطينوس، من قبل ، تثير غضب

مالبرانش وهو يعترف بألم بوجود الشر في العالم ، من مسوخ وخطيئة وهلاك .. فيقول : « ليس من شك في ان الله كان قادراً على صنع عالم أفضل »[1]. وقبل بضعة أشهر من وفاته كان « يصرح .. بأن الله يفعل أموراً كثيرة لا يمكن تفسيرها » لان الامكانات غير المتناهية التي يحتمل ان يولدها كمالها المطلق ، تجعل قوانينه « فوق إدراك العقل المتناهي » . ان الله ، بالنسبة الينا ، هو الكائن المتسامي الذي لا يدرك . ولذلك نجد تأملات مالبرانش تستند الى نور الايمان الغامض . ومهما يكن العالم كاملا فانه لا شيء في نظر الله الذي يكتفي تماماً بذاته ، خاصة وان سر الثالوث المسيحي يجعله تبادلاً حياً بين الأقانيم الثلاثة . وحده هذا السر ، يمكن ان يفسر عملية الخلق ، اذ في سر التجسد [1] « وجد الله سر تأليه صنعته » وهكذا تظهر حرية الله التامة . ولذلك ينتهي مالبرانش الى نتيجة مضادة لنتائج سبينوزا وهي « ان العالم ليس فيضاً إلهياً ضرورياً »[2].

واذا نحن فصلنا اللاهوت عن الامور العقدية في فلسفة مالبرانش

---

١ ـ مقالة في طبيعة النعمة ، ج ١ ، ١٤ .

٢ ـ الجدير بالملاحظة ان « ليبنيتز » يدخل مفهوم « الاله ـ الانسان » في نظامه كعنصر يسهم في الكمال الافضل لهذا العالم « من حيث هو مخلوق رفع الى اعلى درجات الكمال » (راجع : سبب الله ، ٤٩) .

ـ احاديث ميتافيزيقية ، ج ٩ ، ٤ .

نجده يقترب بعض الاحيان من صاحب « كتاب الأخلاق » فيقبل، في بعض رسائله بتعريف سبينوزا لله ، شرط الا نخلط الله بعالم أزلي وواجب وغير متناه . وعلى عكس العقلانية عند لبينتز الذي يحلل جميع المفاهيم تحليلا توافقياً رياضياً، بما في ذلك الدليل الانتولوجي، فان ما نعرفه أولاً في رأي مالبرانش انما هو « كمال الوجود دون أي تحفظ او تحديد »[1] . وهو يختصر الدليل الانتولوجي الاساسي بالحقيقة الحدسية التالية : « اللامتناهي موجود بدليل تفكيرنا به ». ان الوجود غير المشروط لكائن غير معين ، هو شرط لكل تعين. وعلى ذلك ، فليس الله موضوع « فكرة » او ماهية محددة ، « لانه فوق جميع الكائنات المحددة » وهو يحتوي على الكمالات المادية ، دون ان يكون مادة « وعلى الكمالات العقلية دون ان يكون عقلا »[2] . فيجب ان نحذر التشبيه ، حتى عندما نتحدث عن الحكمة أو القدرة الالهيتين . وفضلا عن هذا كله ، فان مالبرانش مثل سبينوزا ، لا يقصر الوجود على « النوعين المعروفين لدينا » ، لان الله هو في كل نوع « الكائن الموجود ، أعني الوجود من غير تحفظ ، فهو كل وجود أي الوجود الكلي غير المتناهي » وهي « خاصية من خصائص اللامتناهي التي لا تدرك بالعقل البشري ،

---

١ ـ احاديث في الفلسفة المسيحية .

٢ ـ البحث ، ج ٣ ، فصل ٩ .

ان يكون في الوقت نفسه واحداً وكل شيء »[1] . وأما كمون الكمالات الازلية في الله ، فانه لا يتعلق الا بالماهيات ، اي المثل السابقة للمخلوقات الممكنة .

يتبين لنا من هذا العرض ، ان سبينوزا قضى على نظرية الخلق لصالح القول بالانبثاق الضروري للوجود ، بينما حافظ ديكارت ومالبرانش وليبنيتز على هذه النظرية ،بما سمح لهم بالمحافظة على القول بإله متسام بالنسبة الى الكون الممكن الوجود بذاته. وحده ديكارت أخضع الماهيات لحرية الخالق وأخضع قواعد التفكير العقلي لشيء من الاصطلاح ؛ ولكن ، عندهم جميعاً، يصطدم التجريد الميتافيزيقي بحدود المعرفة الانسانية . غير ان هذه الجدلية ، تستقي قوتها من الحدس الانتولوجي الذي يؤمّن خصب التيار الديكارتي . وقد قال ديكارت : « يكفي أن اتصور الوجود ، اي ما هو كائن ، دون ان أفكر إذا كان متناهياً او غير متناه ، حتى اتصور اللامتناهي بالحقيقة »[2]

---

١ ــ الاجوبة عن الافكار الصحيحة والخطأ ·
٢ ــ من رسالة الى Clerselier ، ٢٣ ــ ٤ ــ ١٦٤٩ ·

٤ الانسان والعالم

١ - التوافق بين النفوس والاجسام

على الرغم من ان مالبرانش هو الوحيد من بين اتباع ديكارت الذي احتفظ بثنائية المعلم ، فان الانفصال الذي وضعه ديكارت بين النفس والجسد ، يهيمن مباشرة او غير مباشرة على جدلية الانظمة الثلاثة في موضوع النفس والجسد ، كما ان الطبيعيات، بمفهومها العام، تضرب جذورها في ما وراء الطبيعة. واذا كان المقصود بعض الأحيان، بالتيار الديكارتي ، فلسفات سبينوزا وليبنيتز ومالبرانش فان أوجه الشبه الظاهرة بين نظرية التوازي عند سبينوزا ، ونظرية الانسجام عند ليبنيتز كان لها دور كبير في ذلك . ولكن لما كانت هذه الفلسفات تنمو في حقول مختلفة تماماً، فان أوجه الشبه تبقى خارجية وسطحية . فالاحديّة عند سبينوزا تنتهي بطبيعتها الى جعل الله مصدراً وحيداً للفكر وللمقدار في آن واحد ، وهما وجها الكائن

غير المتناهي المتداخلان باستمرار . وعند مالبرانش ان قوانين المناسبات تحفظ لله كل فعل حقيقي عند التقاء الموجودات ببعضها . وأما ليبنيتز فانه يعطي كل «جوهر فرد» مقفل على ذاته مبدأ باطناً لانتشاره ، بينما يحدد الانسجام المسبق ، التوافق بينه وبين التغييرات الواقعة في سائر الجواهر .

٢ ـ نظرية المناسبات عند مالبرانش

في رأي ديكارت ان الاتحاد الجوهري بين النفس والجسد هو من الاوليات اليقينية . واذا كان الدليل على اختلاف طبيعتيهما يؤدي الى انفصالها الانتولوجي ، فانه لا يؤدي البتة الى انكار التفاعل بينهما . والى ذلك ، فثمة توافق بين عالم العلم حيث التحول يتم بالاحتكاك ، وعالم المشاعر النفسية التي نعيشها : فاللون مثلا ، ليس قائماً في الشيء ولا في النفس ، وإنما هو « اشارة » نشعر بها بمناسبة تغيير جسمي مزدوج : الاول هو الذي يحصل في البنية الداخلية للشيء الملوّن ، والثاني في الدماغ عندما تتأثر الحواس تأثراً آلياً . بمثل هذا الكلام ، يحاول أصحاب المدرسة الديكارتية ، ان يفسروا الاتصال بين جوهرين مختلفين تمام الاختلاف ، بحيث يبدو التفاعل بينهما أمراً محالاً . ان الله نفسه يؤمّن « العلاقة المشتركة بين المشاعر النفسية والحركات العضوية » . بذلك ، يحتفظ أتباع ديكارت بالغائية التي

تميّز هذا البحث وتؤدي الى تكيّف الكائن بغيــة الاستمرار في الوجود . وقد انطلق مالبرانش من ملاحظات ديكارت في البصريات فوضع نظرية « الاحكام الطبيعية » التي تميّز « طبيعتنا » والتي « تحصل فينا من غير علمنا » لان معطيــات الاحساس المباشر تؤدي الى تجميع صور جزئية كثيرة ، خاصة في ما يتعلق بتحديد المسافات ، وكذلك « المشاعر المنبهة » ، تنبهنا الى ما هو ضار أو نافع بردّات فعل القبول أو الرفض وتوفر علينا تحليلات طويلة وغير مضمونة النتائج . فاذا لم تفسد الغريزة بسبب المدنية فانها أفضل من طبّ مغلوط ، اذ الأفضل إنما هي الوقاية الطبيعية [١] .

ان نظرية المناسبات لا تجعل الانسان حصيلة جمع بين الروح الخالص والآلة الجسمية وانمــا تُظهر أصالة الاحساس ومهماته الحياتية .

لقد كان Clauberg أول من قال بهذه السببية الالهية ، ثم تبعه آخرون من الديكارتيين بغية إيجاد حل لمشكلة الاتحاد بــين النفس والجسد . ثم عمم Clauberg نفسه هذه النظرية على الاصطدامات الجسمية بالنظر الى جمود المقدار الصرف . وكان ديكارت قد قال في هذا المعنى : « اني لا أتصور سبباً عــاماً للحركات الموجودة في

١ ـ التوضيحات ، ١٣ .

الطبيعة ، إلا الله » الذي يحفظ « بالخلق المستمر » كمية الحركة نفسها التي وضعها في العالم«منذ اللحظة الاولى »[1]. وقد رأى مالبرانش ان هذا السبب العام هو السبب الفاعل الوحيد . ان الاصطدام بين الاجسام « هو مناسبة لخالق الحركة في المادة ان ينفذ مشيئته التي هي السبب العام للموجودات كلها »[2] . ثم ، إذا وضعنا أن في الأشياء قوة حقيقية فقد جعلناها شبيهة بالله. ولهذا وسع مالبرانش في كتاب البحث عن الحقيقة ، نظرية المناسبات حتى يقضي على « أخطر خطأ في فلسفة القدماء »[3] ، اي الوثنية التي تنكر تعلق الاشياء التام بالله ، وتضع ان فيها « قوة حقيقية ». على هذا الاساس صحح مالبرانش في مناقشاته مع ليبنيتز واتباع نيوتن قوانين ديكارت الفيزيائية ، ولكنه تمسك بشدة بمبادىء المذهب الآلي لان اللجوء الى « القوى » هو رجوع الى الفيزياء البائدة فضلاً عن كونه فجوراً . « وليست الأجسام وحدها عاجزة عن ان تكون سبباً لأي شيء ، بل ان أنبل الارواح عاجزة أيضاً ، فهي لا تعرف شيئاً ان لم يُنِرها الله ، ولا تشعر بشيء ان لم يؤثر فيها ، ولا تقدر ان تريد شيئاً ان

---

١ ـ راجع المبادىء ، ج ٢ ، ٣٦ ـ ٣٧ .
٢ ـ البحث ، ج ٣ ـ ٢ ، فصل ٣ .
٣ ـ المصدر نفسه ، ج ٦ ٢ ، فصل ٣ .

لم يحركها إلى الخير العام أي إلى ذاته »[1] .

وقد فسّر مالبرانش بنظرية المناسبات ، القانون العام للخلق ، لأن العلاقات بين الاجسام، ثم بين النفس والجسد وبين النفس والعقل الكلي ، تشكل الموضوع الطبيعي لهـذا القانون . ثم يأتي الوحي فيسمح لنا بأن نضيف قوانين خضوع الاجسام للأرواح البريئة عنها والقوانين التي تجعل المسيح السبب المناسب لتوزيـع نِعَم الفداء[2]. وقد كانت جرأة هذا التفسير في النقطتين اللاهوتيتـين الأخيرتين ، سبباً لمشاحنات طويلة مع Arnauld نذكر منها فقط ما له علاقـة بممارسة الحرية الانسانية[3] . وأيضاً ، تجدر الاشارة الى شمول النظام العقلاني عند مالبرانش على الرغم من وصف ليبنيتز هذا النظام بأنه معجزة مستمرة ». وبعدما تحدث مالبرانش ، في النصوص الخاصة» بالأسباب المناسبة ، عن « قرار الارادة الالهية » بيّن كيف ان شمول القوانين التي تنظم جميـع علاقات الخلائق مع بعضها، وعلاقاتها مع الله ، يعود إلى بساطة الوسائل المتبعة . وليس في الله عمل ارادة خاص الا في فعل الخلق الاول ، او إذا دعـا النظام الفائق للطبيعة إلى إحداث معجزة حقيقية ، وهو أمر نادر جداً . ثم إن إخضاع

---

١ ــ المصدر نفسه .

٢ ــ مقالة في طبيعة النعمة .

٣ ــ انظر فصل ٥ من هذا الكتاب .

الأجسام للملائكة او الشياطين ، يسمح بصورة خاصة بتفسير المعجزات الظاهرة التي ذكرت في العهد القديم «لان الحكماء والفلاسفة الحقيقين يمجدون الله في أفعاله العادية »[1] . اما التشابك المعقد الذي ينظم العلاقات بين الانظمة المختلفة ، فانه يحدث عن الحكمة الالهية، وفي الوقت نفسه يفسر العيوب التي نصادفها بعض الاحيان[2]، دون ان نطرح ثانية للبحث القدرة الالهية غير المتناهية .

وتلجأ نظرية المعرفة الى المرتبتين الثانية والثالثة من القوانين العامة . ان الفصل الانتولوجي بين الروح والجسم ، يحول دون الوصول المباشر الى الاجسام . وأما ميلنا الطبيعي الى افتراض وجود الاجسام بمناسبة حدوث الاحساسات فهو غير كاف لاثبات وجودها إثباتاً عقلياً[3] ، كما رأى ذلك ديكارت ، لان كون الاجسام ممكنة الوجود وحسب يحول دون استنتاجها من وجود الله . ان الذهن البشري ، المتحد مباشرة بالعقل الكلي ، لا يرى فيه سوى الماهيات، ويكون الانتباه هو السبب المناسب لهذه الرؤية في الله . ولما كانت

---

١ – في طبيعة النعمة ، ج ١ ، ٢١ .

٢ – نجد مبدأ هذا الحل لمعضلة الشر ، في التأملات السادسة عند « ديكارت » ، حيث بساطة تركيب الالة (وهو في الاكثر نافع لحفظ الجسم الانساني) يفسر بعض انحرافات الغائية عندما يتعطل هذا التركيب .

٣ – التوضيحات ، ٦ .

ماهية المادة هي المقدار وحسب، فان معرفة الاجسام تعني ان نتأمل هذه الكيفية او تلك من الكيفيات التي يمكن ان يتخذها « المقدار المعقول » ، أي المثـــال السابق للجسمية . أما تطبيق المعرفة على الاجسام الجزئية فانه يستند الى علاقتها بالاحساس ، اي الى قوانين الاتحاد العامة . مثال ذلك : « اننا نرى جسماً ما، أو نشعر بوجوده عندما تصبح صورتـه الذهنية (أعني شكلاً معيناً من المقدار المعقول عامة) محسوساً ، بوساطـــة اللون أو اي شعور حسي آخر تؤثر صورته في الذهن وتستثبتها النفس »[1] . وهكذا تذهب المعرفة في اتجاهين : الاول هو استدلال عقلي خالص لخصائص المقدار ، والثاني ملاحظة الترابط الطبيعي او المكتسب ، وهو يتخذ أهمية قصوى ، لان عدم وجود فكرة واضحة عن النفس ، يجعل دراستها مقصورة على هذه الملاحظات .

٣ ـ نظرية التوازي عند سبينوزا

يشتمل « كتاب الاخلاق » على تفسير نفسي قائم على نظريـة ترابط الصور، بما يتفق مع المذهب الآلي المسيطر على تفسير الظواهر الجسمية ، لان النفس الانسانية ليست بالحقيقة سوى صورة جزئية

---

١ ـ التوضيحات ، ١٠ .

من العقل غير المتناهي [١] . ووجودها الحاضر ناشىء عن « فكرة شيء مفرد موجود بالفعل » ، وهذا بدوره ليس شيئاً سوى « الجسم ، أعني كيفية من كيفيات المقدار موجودة بالفعل » [٢] . ويشرح سبينوزا ما يجب ان يفهم باتحاد النفس بالجسد ، مستعيناً بسلسلة من البديهيات والمسلمات ويتوصل الى تعريف الكائن الفرد الجسمي ، بنوع من الوحدة الحركية المؤقتة التي هي على علاقة مستمرة بحركة الأجسام الاخرى او سكونها . والملاحظ ان هذا التعريف النسبي قريب جداً من تعريف ديكارت . وقد أوضح سبينوزا كما أوضح ديكارت قبله ، ان الجسم الانساني في تجدد دائم وانه يتلقى تغييرات مستمرة بسبب ما يحيط به ، وتحدث الاستجابات النفسية بتوسط هذه « الانفعالات الجسمية » [٣] . وأول نوع من الادراك هو إدراك منقوص ومضطرب ، بسبب مصدره الجزئي اي خضوعه للانفعالات الجسمية التي تحدث عند التقاء الجزئيات ببعضها . هكذا تنفعل النفس . وتبدأ دراسة هذا الانفعال بافتراضين يخصان الجسم الانساني [٤] . هما : اولاً إن قدرة الجسم على الفعل ، تزيد او

---

١ ـ الاخلاق ، ج ٢ .
٢ ـ الاخلاق ، ج ٢ ، القضية ١١ و ١٣ .
٣ ـ المصدر نفسه .
٤ ـ الاخلاق ، ٢ .

تنقص بحسب نوعيّة ما يتأثر به . ثانيا ان الجسم يحتمل عدداً كبيراً من التغييرات ؛ فطريقة تفسير المشاعر النفسية هي ذاتها أول الامر ، طريقة تفسير «الانفعالات» لان « الانفعال (أي ما يصيبنا) هو فكرة غامضة تثبت النفس بوساطتها ، قوة وجود جسدها ؛ او جزء من أجزائه كبيراً كان او صغيراً ،وبها أيضاً تصبح مجبرة على التفكير بشيء دون آخر »[1]. من هنـــا يتحول معنى الانفعال الى المعنى الاخلاقي للشهوة ، وهي أساس « العبودية الإنسانية » كما أوضح سبينوزا في القسم الرابـع من كتاب الاخلاق .

غير ان التفسير الآلي الذي وضعه سبينوزا لظاهرات الترابط الفكري والتحويل وغيرها ، معتمداً فيه على الطريقة الرياضية في تحليل المشاعر النفسية ، تجاوز ما كان يرمي اليه ديكارت من دراسة الشهوات دراسة فيزيائية دون الدراسة الاخلاقيـــة . ولذلك نجد سبينوزا يتخلى عن الموضوعية الهندسية التي اعتمدهـا في البحث ، ويهاجم ديكارت بعنف في مقدمتي القسمين الثالث والخامس من كتاب الأخلاق ، ويعتبره من انصار الرواقيّة لأنه يمنح النفس قدرة مطلقة تسيطر بها على الشهوة مستعيناً بنظرية فارغة في الإرادة وبزعم واهٍ بوجود أثر وتأثر بين النفس والجسد .

---

١ – المصدر نفسه .

إن نظرية سبينوزا ترجع علاقة النفس بالجسد إلى توافق دائم ؛ وهي ليست مجرد تصحيح لنظرية ديكارت كما يمكن ان تعتبر نظرية المناسبات . فالاساس هنا ، مختلف اختلافاً تاماً عما كان عند ديكارت حيث الفلسفة قائمة على الفصل الحاسم بين نوعي الجواهر . بينما النفس والجسد عند سبينوزا هما وجهان لجوهر واحد ، والكيفية الخاصة هي جزء من الكيفية غير المتناهية التي تتجلى في كل واحدة من الصفات . أما الصفة الجوهرية فتبقى واحدة في مبداها (وهي الطبيعة المصدر) بينما تظهر الكيفية كثرة النتائج (وهي الطبيعة الصادرة)[1] . وأما الكيفيات الكثيرة الحاضرة فانما هي دليل مباشر على ضرورة الصفة الازلية . مثال ذلك : صفة « الادراك المطلق غير المتناهي » بالنسبة الى الفكرة وصفة « الحركة والسكون » بالنسبة الى المقدار . ثم ان توزيع الحركة والسكون على الاجسام الموجودة يفترض كيفية أخرى وسيطة وغير متناهية هي « شكل الكون بجمله ، الذي يبقى هو نفسه رغم تغيره وفق كيفيات لا حصر لعددها »[2] . والمعادلة التوزيعية الدائمة بين الحركة والسكون تسمح لنا بالانتقال من وحدة المبدأ الباطنة إلى ظهور الاجزاء وتحديد نسب بعضها من بعض . فكثرة الاشياء الموجودة وما تتصف به من ميل دائم الى البقاء، ليسا من عمل الخيال،

---

١ ـ الاخلاق ، ج ١ ، ٢٩ .

٢ ـ من رسالة الى شولر ، ١٦٧٥/٧/٢٩ .

رغم إدراكنا غير الكامل لهما ، لان هذا الادراك يرتبط بشبكة غير متناهية من التحديدات الاخرى. وأما القبول بهما من وجهة نظر فردية فانه دليل المحدودية والسلبية وإمكان الوجود . وأما اكتشافهما على حقيقتهما فانه استرداد الحقيقة الجزئية لطبيعتنا وهو تعبير إيجابي عن جانب من الديناميكية الموجودة في كل واحد من الكائنات .

إن تعريف الجسم الانساني ، الذي يبدو قريباً من تعريف ديكارت الآلي ، يرتبط بالحقيقة ، بفلسفة أنتولوجية جديدة . فقد كان ديكارت يضع بمقابل الجسم الجامد ، وحدة «الأنيّة» التي تؤمن للانسان نوعاً من عدم قابلية القسمة والتي تحدد اتجاه الحركات الشهوانية بالارادة الحرة ، فكانت معرفتنا بالنظام الآلي تجعلنا أسياد الطبيعة وأسياد طبيعتنا أيضاً لاننا قادرون على التحكم بالقوانين الطبيعية .

وفي رأي سبينوزا ان استقلال الانية أمر وهمي . أما كون المذهب الآلي أداة تحرر، فانه ناتج عن التوافق بين الحركة الروحية وحركة الوجود . وفي نظرية الارادة ، أعطى ديكارت النفس الانسانية سلطة على جسدها ، شبيهة بالحركة الاولى التي فرضها الله على المادة . ويرفض سبينوزا مفهوم ديكارت « للمقدار المأخوذ كعظم جامد » مما يجعل «من المحال اطلاقاً استنتاج وجود الاجسام»

ويفرض علينا عبثاً « اللجوء إلى سبب خارجي كلي القدرة »[1].
فهو إذاً يناقض نظرية ديكارت » كما يناقض نظرية المناسبات التي تضع في السبب الاول قوة الرفض الايجابية التي نسبها ديكارت الى النفس الانسانية .

ومع ذلك ، فان التوازي بين الصفات والكيفيات المترتبة عليها ، يؤدي الى استبعاد كل تفسير لفلسفة سبينوزا يعتبرها من جانب واحد . واذا كانت تعريفات كتاب الاخلاق تستند الى تصور الماهيات بالعقل ، فسبب ذلك هو ان الفلسفة تفسير فكري للوجود ، لان للروح أولية على المادة . ولما كان الذهن البشري صورة أو فكرة لجسم معين ، ترتب على ذلك عدة نتائج مادية : فالذهن ينفعل بحسب انفعال الجسد ، وتعرُّض الجسد للأذى يعرض الكيان الشخصي واستمرار وجود النفس محدود باستمرار وجود الجسد [2] . هذه التحديدات التي يفرضها الجسد على النفس إنما هي تعبير عن معرفة غير كاملة ، حيث تسيطر الاختلافات الفردية التي ترسّخها القوة المتخيلة . ومعلوم ان « فكرة الجسد » ليست مجرد رجع لهذه الاختلافات ولا هي صورة عاجزة ، وإنما هي تشارك في قوة الفكرة الايجابية ، عندما تكتشف حقيقتها أي انتماءها الى

---

١ ـ من رسالة الى Tschirnhaus ٥ ـ ٥ ـ ١٦٧٦ .

٢ ـ الاخلاق ، ٥ .

سلسلة غير متناهية ، هي الاسباب على الصعيد المادي ، والعقل على الصعيد الفكري .

٤ ـ نظرية الانسجام المسبق عند ليبنيتز

ان ذوبان الوحدة الفردية في الكل ، هو ما يباعد بين سبينوزا وليبنيتز الذي خصص بحثه الاول للوجود الفردي ، وهو لا يزال في عهد الدراسة ، وهيمنت في ما بعد ، على فلسفته كلها الفكرةُ التالية : « ما ليس كائناً واحداً بالحقيقة ، لا يمكن ان يكون كائناً بالحقيقة »[1] . ولذلك أطلق على الجوهر اسم الجوهر الفرد او الوحدة ، والكل يشكل « علم الجوهر الفرد » .

غير ان ليبنيتز يوافق سبينوزا على اختصاص الجوهر بقوة باطنة مما يجعل نظرية المناسبات تنتهي منطقياً الى منهب سبينوزا . وفي ذلك يقول : « إذا وافقنا على الرأي الذي يعري المخلوقات من كل قوة أو فعل ، اصبح الله هو الجوهر الوحيد ، وأصبحت الكائنات أعراضاً لله وكيفيات له » ، إلا ان شهادة العقل ترفض ذلك وتظهر ما عندنا من تلقائية ، إذ أننا إذا نسبنا إلى أنفسنا قوة كامنة فيها تجعلها قادرة على القيام بالافعال المختلفة ، كان علينا ان ننسب مثل

---

١ ـ من رسالة الى Arnauld ٣٠ ـ ٤ ـ ١٦٨٧ .

هذه‌القوة الى النفوس او الصور الاخرى أي الطبائع والجواهر »[1] .

فكأن ، بعث الفلسفة الميتافيزيقية » يجب ان ينطلق من تجديد « مفهوم الجوهر » ، ورفض الثنائية الديكارتية . وكان ديكارت قد وضع سلبية المادة بمقابل إيجابية الروح ، ثم أتى مالبرانش فادعى ان مصدر الحركات النفسية ذاتها من الله . وأما سبينوزا الذي وضع في المادة نوعاً من الديناميكية الخاصة ، فانه ارجعها مع ذلك إلى مصدر القوة الوحيد اي « الطبيعة المصدر » .وفي رأي ليبنيتز أيضاً ، ان المقدار الهندسي المتجانس وغير المنقسم الى أجزاء متمايزة ، لا يسمح لنا بتفسير الحركة . فالاخطاء التي اشتملت عليها قوانين ديكارت تبين ان ثمة « شيئاً آخر أكثر واقعية » من القول بالنسب الثابتة بين الحركة والسكون، وهذا الشيء هو « قوة .. ننسبها إلى جسم دون آخر بحكم أدلة كافية » دون ان نعتبر الجسمين متكافئين هذه النظرة تحافظ على القول بوجود إله متسام وخالق ، بينما يؤدي موقف مالبرانش الى الحلولية . إن قدرة الله تظهر بشكل أفضل عندما نضع فاعلية وفردانية حقيقيتين في الكائنات المخلوقة التي هي جواهر بالفعل وكل‌واحد منها يكفي نفسه بنفسه : «فكأن كل جوهر عالم مكتمل ، وصورة لله أو للكون بكامله ، ووجه خاص من

---

١ ــ في الطبيعة ، ١٠ .

وجوهه ،تماماً كالمدينة الواحدة التي تظهر بمظاهر مختلفة بحسب المواضع التي ننظر اليها منها »[1].

إن تعدد وجهات النظر على الشيء الواحد ، هو اساس نظرية الجوهر الفرد عند ليبنيتز ، وهو يوافق أصحاب نظرية المناسبات « على ان الجوهر المخلوق لا يؤثر في جوهر مخلوق آخر » ، وهو يقول بتعبير رمزي : « ليس للجواهر الفردة نوافذ ليدخل اليها شيء او يخرج منها شيء »[2]. ومعنى ذلك ان كل جوهر فرد هو صورة عن الكل بالنظر الى تكوينه الذاتي . والادراك الحسي إنما هو تصور الكثرة في وحدة الجوهر البسيط[3]. بينما « النزوع هو فعل مبدأ باطن ينقلنا من إدراك حسي الى إدراك آخر »[4]. والتوافق بين جميع الادراكات المتعاقبة يُنظّم وفق قانون « الإنسجام المسبق » الذي يؤمن « علاقة جميع الاشياء المخلوقة بعضها » . وأما نظرية المناسبات فانها ، في رأي ليبنيتز ، تفترض « معجزة مستمرة » على الرغم من القوانين العامة التي وضعها الله ، لانه يبقى السبب المباشر لجميع الافعال ، بينما القول بالانسجام المسبق هو « نظرية جديدة في الطبيعة ، وفي اتصال الجواهر بعضها، وايضاً في

---

١ ـ مقالة ميتافيزيقية ، ٩ .
٢ ـ الجواهر الفردة ، ٧ .
٣ ـ المصدر نفسه ، ١٤ .
٤ ـ المصدر نفسه ، ١٥ .

اتحاد النفس بالجسد »[1] ، لأن كل واحد من الجواهر يمثلها كلّها « بحسب كيانه الخاص الذي هو طابعه الفردي المميز » والوحيد . وليس في الوجود جوهران متماثلان غـير متميزين . والادراكات الحسية تتوافق باستمرار ، لا لأنها تتفاعل ، بل لأنها تتعلق بالكل نفسه . وفضلاً عن ذلك ، ان القوة الباطنة في كل جوهر فـرد ، « تتضمن في جوهرها قدرة على التقدم » ، كما ان تعاقب التصورات النفسية تتوافق مع تعاقب التغيرات التي تحدث في العالم الخارجي . فكأنها ساعتان ، لكل واحدة « نابضها » الخاص ولكنها تشيران الى الوقت نفسه في اللحظة نفسها « فهذه النسبة المتبادلة ، والموضوعة مسبقاً في كل جوهر فرد هي ما نسميه اتصال الجواهر ، وهي وحدها ما يشكل اتحاد النفس بالجسد[2] .

ويفهم ليبنيتز بالجسد « ملك المجموعة العضوية حيث النفس » (أعني بجموعة من الجواهر الفردة) لها الخصائص الاساسية ذاتها ؛ وهي صورة عن الكون لما فيها من تغيرات موازية له وقوة نمو باطنة ، وهي ما نسميه المادة الحية . وهكذا يستبدل ليبنيتز النظرية التي تميز الحيوان ــ الآلة من الروح، بدرجات متصاعدة من الجواهر الفردة ، تتوضح إدراكاتها أكثر فأكثر . لقـد أهمل ديكارت

---

١ ــ صحيفة العلماء ، ٢٧ ــ ٦ ــ ١٦٩٥ .
٢ ــ المصدر نفسه ، ١٤ .

الادراك الباطن الموجود وحده في الخلايا الاولى ، بينما الجواهر الأكثر تعقيداً ، وهي التي نسميها نفساً ، لها الاحساس والذاكرة كما هي الحال في الحيوان [1] . ثم يأتي الانسان الذي يرقى الى « ادراك الحقائق الثابتة الضرورية » وله « نفس عاقلة او روح » قادرة على إدراك ذاتها في فعل التأمل . والنفس هي مبدأ يهيمن على غيره ويوحّد الجواهر الفردة الكثيرة التي يتألف منها الجسد . وهكذا أيضاً بالنسبة الى الارواح العليا كالجن والملائكة التي يتحدث عنها التقليد ، لأن كونها مخلوقة يجعلها محدودة .

« ان الله وحده هو الوحدة الأولى او الجوهر البسيط الأول ، وجميع الجواهر المخلوقة هي صنعته » . وهو الذي رتّب كل شيء وفق انسجام كامل نجد صورة عنه في كل جوهر فرد. غير ان الأرواح هي صورة عن الألوهيّة وهي قادرة بالفعل على « الدخول في نوع من الشركة مع الله » الذي يغدق عليها نعيمه .

---

١ ـ كتاب الجواهر الفردة ، ٢٦ .

٥ | الحرية الانسانية

١ ـ حدود الحرية عند خلفاء ديكارت

يبدو التوفيق بين حرية الانسان وحرية الله (وهي قضية كانت موضع جدل طويل في القرن السابع عشر) أمراً صعبـــاً في هذه النظم الفلسفية العقلانية التي تخضع كلّ شيء لله . وكان ديكارت ـــ الذي يتحاشى المشاحنات اللاهوتية ـــ يؤكد ان الله « يــترك أعمال البشر مطلقة الحرية وغير محددة » وأن الوجدان يشهد بكل وضوح «بالقدرة على الاختيار الكائنة فينا »[1] . وفي رأي سبينوزا أن هذا كله ينمّ عن جهل بالاسباب التي تحملنـــا على الفعل . بينما مالبرانش وليبنيتز ، على الرغم من كرههما المشترك للجبرية التي قال بها سبينوزا ، يتفقان على غموض المشاعر النفسية : « فغالبـــاً ما لا نفكر بالدوافع التي تحملنا على الفعل » ولا يثبت الوجـدان البتة

---

١ ـ المبادىء ، ج ١ ، ٤١ .

« القدرة التامة على الاختيار بين متشابهين ، وهي التي يمكن ان تضعنا في جو من الاستقلال عن تأثير عمل الله فينا »[1] . ويدعم ليبنيتز هذه النظرية خاصة وأنّ هناك إدراكات بسيطة كثيرة غير واعية وأنه ليس أبداً في الطبيعة شيئان متساويان تماماً حتى نحيّد الرغبة تجاههما .

والى ذلك ، فان مالبرانش وليبنيتز يجدان الحكمة الالهية ، وينسبان اليها المعرفة السابقة والتامة بكل ما يمكن ان يحدث . حتى إذا إنتقد ليبنيتز زميله مالبرانش لكونه يقضي على استقلالية الجواهر الجزئية بحرمانه إياها من كل قوة خاصة ، فان القوة الباطنة التي نسبها الى الجواهر الفردة ، تحددها تحديداً تاماً . وفي ذلك يقول : « كل شيء لازم ومحدد مسبقاً ، في الانسان كما في أي شيء آخر ، والنفس الانسانية هي نوع من الآلة الروحية »[2] ، وهو التعبير الذي استعمله سبينوزا قبل ذلك . وقد احتج Kant قائلاً : « أوليس معنى ذلك المساواة بين الانسان والآلة التي إذا عبّأناها قامت من ذاتها بجميع الحركات ؟ » . ورغم ذلك نجد ان الدفاع عن الحرية الانسانية يحتل مكاناً مهماً في النظريات الثلاث ، وان تحليل طبيعة الحرية الحقيقية ينبع من صميم التفكير الشخصي لكل

---

١ ـ البحث عن الحقيقة ، والتوضيحات ، ١ .

٢ ـ مقالة في اللاهوت ، ٥٢ .

واحد من أصحاب هذه النظريات .

٢ ـ الحرية والنعمة الالهية عند مالبرانش

اختصر مالبرانش المنهج الديكارتي بالقاعدة التي تنص على أن نستعمل حريتنا استعمالاً جيداً، فكان أقرب ما يكن من ديكارت. وهو إذ يضع موضع الشك حرية الاختيار المطلق ، فانه يعترف بأن الشعور النفسي يثبت قدرتنا على الموافقة او عدم الموافقة على ما يبدو لنا صحيحاً أو على نزوع إلى خير جزئي . وقد وضع على لسان العقل الالهي قوله : « يجب عليك في بحثك عن المعارف الطبيعية ، ان تبقى ممسكاً عن الموافقة حتى لا يعود باستطاعتك ان ترفض وضوح الحقيقة»[١]. وهكذا الحال امام خير جزئي « طالما انه خير لا يشبع رغبتنا الطبيعية الحتمية لكل خير »[٢] ، وهي رغبة لا يمكن ان يشبعها الا غير المتناهي . فعلى مثال ديكارت نجد مالبرانش إذاً ، يؤكد ان الوضوح الكلي الحاضر وحده لا يقاوم ، وما عدا ذلك ، فان الاخطاء تتولد من عدم التناسب بين محدودية العقل ولامحدودية الارادة ، كما ان تركيز الانتباه يمكن ان يغلّب دافعاً دون آخر ، بينما التشتت يضعف المعرفة ، الى درجة ان الخطيئة

١ ـ التأملات المسيحية ، ٣ .
٢ ـ التوضيحات ، ١ .

الاصلية ، في نظر مالبرانش ، هي نتيجة لتشتت ذهن آدم .

هذا التفسير اللاهوتي للشهوة يبعد مالبرانش من ديكارت ويستدعي تدخل النعمة لاعادة الحرية الى وظيفتها الحقيقية . ولما كانت نظرية المناسبات تجعل الله وحده مصدراً لكل فعل إيجابي فان الحرية تقتصر على الرفض . ويصبح تدخل الله على صعيدين : الاول طبيعي بصفة كونه مصدراً لحركة الارادة ، والثاني فائق للطبيعة بصفته واهب النعمة . ويتّحد العنصران في نظرية بعيدة كل البعد عن الروح الديكارتية . ففي حين ان القول بحرية الارادة كان يستند إلى تمييز الروح من المقدار الجامد ، نجد مالبرانش يجعل الارادة مجرد ملكة لقبول الحركة التي يجتذبها الله بها ، وهي تنزع الى السير المستقيم ، كالمادة الجامدة إذا لم تصادف مانعاً ، وفيها دائماً قوة تنقلها إلى ابعد . ولكن ، لما كانت قدرة الذهن محدودة أصبحت حياتنا سلسلة من الافعال المحددة وأصبحت الارادة ترتاح الى الخير الجزئي كاللذة مثلاً ، التي هي شيئاً سيئاً لو أنها وضعت في موضعها الطبيعي . غير ان الخطيئة أفسدت كل شيء . ومع ان النور يبقى في متناول الجميع فان تعليق الحكم أصبح يتطلب جهداً مضنياً وأصبحت سيطرة الجسد على النفس قوية عندما يتعلق الامر بخيرنا الخاص . فالمتنبه يرى بكل وضوح مراتب الكمال ، ورغم ذلك

ربما تغلبت عليه اللذة الحسية. ولكي يستطيع الانسان ان يصمد تأتي نعمة المسيح المصلحة وكأنها « بهجة وقائية » أعني شعوراً نفسياً يسبق الشهوة الحسية ويقضي عليها حتى يعيد التوازن الى الانسان. وهكذا تسلم حريتنا بوساطة النعمة ونحتفظ بالمسؤولية الكاملة لاختيارنا. ان قوة الرفض ذاتها ، وهي منبع الخطيئة عندما تمنعنا من التقدم ، تصبح أداة استكمال ايجابية عندما ترفض النزوة الشهوية التي هي سلبية في جوهرها . ان الانانية الفاسدة هي انغلاق على الذات ، بينما النزوع العام إلى السعادة ، يكتمل نموه في محبة الله الواعية ، وهي مبدأ الاخلاق كلها[1] .

٣ـ التلقائية واختيار الافضل عند ليبنيتز

يرى ليبنيتز كما رأى مالبرانش ان المسؤولية الاخلاقية تفترض وجود الحرية . وقد حدد في مقالته اللاهوتية ، رفعاً لمسؤولية الشر عن الله ، الشروط الثلاثة لحرية المخلوقات وهي : التلقائية اي الديناميكية الباطنة التي تطبع كل جوهر يعكس ما يقوله أصحاب

---

١ ـ يجمع « مالبرانش » في مقالته في الاخلاق ، المحبة الانجيلية للقريب ، والتي يعبر عنها بالتزامات دقيقة وفق الظروف ، الى رؤيا النظام العقلي • واما في المقالة في حب الله ، فانه ينتقد « الطمانينيين » الذين يفصلون السعادة عن الكمال •

المناسبات ، والمحافظة على القول بأن العالم ممكن الوجود بالنظر إلى كثرة الممكنات ، وأخيراً ، السعي الى هدف عقلي يجعل الارواح مرآة الله بل صورته ، وقادرة مثله على اختيار الأفضل اختياراً واعياً .

غير ان هذا الاختيار منقوش سلفاً في طبيعة الفرد الخاصة ، لأن القوة الباطنة ، من وجهة النظر الديناميكية ، توجّه النمو التدريجي لإمكاناتنا الخاصة ، وتجعل ماضينا يحمل مستقبلنا . ويعبّر عن هذا التصور في اللغة المنطقية ، بالشعار التالي : « كل محمول انما هو متضمن في الموضوع » . ثم إذا كانت الحقائق الجزئية لا تُعرف ، عملياً ، إلا في الاختبار ، فان التحليل الكامل يمكن ان يكتشفها في مفهوم كل موضوع على حدة . فاذا أخذنا المفهوم الكامل « لآدم أبينا » مثلاً ، فهو يشتمل على معنى الخطيئة ، ومفهوم « يهوذا » يشتمل على خيانته « وطغيان قيصر له أسبابه في طبيعة قيصر الخاصة » ، فعندما كان يسائل نفسه قبل ان يجتاز نهر «الروبيكون» « كان الاجتياز معقولاً ، بل مقرراً سلفاً »[1] . حتى اذا وضعنا قيصراً «يحترم» القوانين ،كان قيصراً آخر ،وتغير عند ذاك تاريخ روما بكامله . إن أقل تغيير في مجرى الحوادث ، يؤدي إلى تغيير سلسلة الممكنات التي يحتمل ان توجد معاً ، كما يتبين ذلك من الأسطورة

---

١ ـ مقالة ميتافيزيقية ، ١٣ .

الواردة في خاتمة المقالة اللاهوتية. فمن حيث المبدأ ، يستطيع الكائن العاقل في كل لحظة ، ان يختار أمراً جديداً ، ولكنه عندئذ ، يبطل ان يكون ذلك الشخص المعين في حقيقته التاريخية وغير المنفصل عن الكون الموجود فيه . هكذا يمكن القول إن العوالم الممكنة غير متناهية ، ولكن العالم الوحيد الموجود بالفعل ، بسبب الخير الاعظم ، يشتمل ، كوسيلة إلى كمال أسمى ، على جميع النواقص الشخصية والأفعال المترتبة عليها .

وليس عجيباً بعد ذلك ، ان يرى Arnauld في هذه النظرية « ضرورة تفوق الحتمية » ! [1] . وان يفضح Voltaire في كتابه «Candide» بصورة كاريكاتورية ، مأساة هذا « التفاؤل » . والطريف في الأمر ، ان هذه النظرية الغريبة ، التي ترتبط بها نظرية الجوهر الفرد بكاملها ، كانت موضوعة لمحاربة القائلين بالحتمية واليأس المترتب على هذا القول . وذلك ان اختيارنا يبقى امراً ممكناً في هذا العالم ، لأن إرادتنا ليست محددة إلا بالخير المرجّح الموجود في الشيء »[2]. فكأن الله يدعونا لأن نكون من مساعديه . والاعتقاد بأن الكمال لا يزال في تزايد مستمر ، هو باعث لكل واحد

---

١ ـ رسالة الى ليبنيتز ، ١٣ ـ ٢ ـ ١٦٨٦ .

٢ ـ مقالة في اللاهوت ، ٤٦ .

على الاسهام في التقدم العام[1]. «فلا شك ان المستقبل كله محدد سلفاً ، ولكن ، لما كنا لا نعرف كيف هو محدد ، ولا ما يشتمل عليه ، بات علينا ان نقوم بواجبنـــا بحسب العقل الذي اعطانا إياه الله .. وبعد ذلك فليكن ضميرنا مرتاحاً ولنترك أمر النجاح لله نفسه »[2].

٤ ـ التحرر بوساطة العقل عند سبينوزا

يصل سبينوزا الى سكينة مليئة بالبهجة ، عن طريق تقدم المعرفة العقلية ، دونما حاجـة الى جعل الله يسعى إلى غاية او يفرح لبعض الأعمال[3] . ان توهم حرية الاختيـار ، وتبرير سلوكنا بالرجاء او بالخوف من حاكم مطلق ، يغذيان في قلوبنـــا الندم الفارغ[4] ، وينقصان قدرتنا على العمل ، تماماً كجميـع المشاعر السلبية المرتبطة بالحزن . فكل كائن جزئي ، او كيفيّة ، يعبّر ، بحسب طبيعته الخاصة المحددة ، عن إيجابية الوجود الديناميكية ، والتي تنزع دائماً

١ ـ في اصل الاشياء ، القسم الاخير .
٢ ـ مقالة في اللاهوت ٥٨ .
٣ ـ من رسالة الى Blyenbergh ١٦٦٥ .
٤ ـ الاخلاق ، ٣ .

إلى الاستكمال [1]. وحده ، تام الاستقلال ، مبدأ الوجود بكامله. بكلام آخر ، ان الله حر ، لأنه « موجود بحكم وجوب طبيعته وحسب ، ولأنه يقرر العمل في ذاته وبذاته » [2] ؛ بينما الكائنات المتناهية يُلزم بعضها بعضاً ، والأفراد يضاد بعضهم بعضاً بحكم شهواتهم المتضاربة ، وبحكم المعرفة التجريبية الناقصة [3]. ثم إن الانتقال إلى المعرفة العقلية يكشف الأشياء المشتركة بين البشر كلهم ، « لأنهم إذا عاشوا وفق السلوك العقلي اتفقوا حتماً في الطبيعة » [4]. وتأتي أخيراً المعرفة التامة التي تطابق حركة الانتقال من المبدأ إلى نتائجه ، فتدرك بالحدس ، انتماءنا الى الوحدة الأنتولوجية التي هي سبب هذا التوافق . فالحرية الانسانية تكتسب « بقوة العقل » .

ونجد بمقابل درجات المعرفة الثلاث ، ثلاثة مواقف عملية : القانون الطبيعي أولاً ، وهو دون مستوى الأخلاق لأنه عبارة عن التقاء بين القوى « حيث يؤخذ كل واحد بشهوته الخاصة » [5]. وليس في هذا المستوى « خطيئة » لأن « كل إنسان ، عاقلاً كان او جاهلاً ، هو جزء من الطبيعة » . ومن العبث ان نتذمر من طبيعتنا

---

١ ـ الاخلاق ، ج ٣ ، ٦ و ٧ .
٢ ـ الاخلاق ، ج ١ ، التعريف ٧ .
٣ ـ الاخلاق ، ج ٢ .
٤ ـ الاخلاق ، ج ٤ ، ٣٥ .
٥ ـ مقالة في السياسة ، فصل ٢ .

الضعيفة أو المجرمة « إذ ليس باستطاعتنا ان تكون نفسنا سليمة ، كما ليس باستطاعتنا ان يكون جسمنا سليماً »[1] . وليس الدواء في التغلب على الشهوات المعاكسة ، بنظام تسلطي ، او بدين تشبيهي قائم على الخوف « لأن تحويل السلطة بكاملها إلى انسان واحد ، يساعد على العبودية لا على السلام »[2] . ولا يمكن ان ننتظر من الحاكم الفرد ان يتخلص من الشهوات ، ثمَّ ، ان ننسب هذه الشهوات إلى الله ، وان نتصوره كالطاغية الغصوب ، إنما ذلك يؤدي الى اختلاق أسخف الخرافات ولا ينجّي الأخلاق بل يقضي عليها . « إن عقاب الجنون هو الجنون نفسه »[3] ومع ذلك فان سبينوزا شديد الخصومة للأوهام المثالية ، إذ ليس هناك نظام إلهي او فلسفي أسمى يُفرض على الانسان فرضاً . وحدها الضرورة الطبيعية باقية . ولذلك تبقى الغلبة للقوة .

وقد وضع Hobbes ، عن غير حق ، ورغم واقعيته ، تضاداً بين سلطة الحاكم والسلطة الطبيعية حيث السيطرة للأقوى ، واما سبينوزا فيرى ان جذور السلطة موجودة في الطبيعة نفسها كما أن القوة في الاتحاد ، لأنه إذا كان بعض الرغبات الفردية يقضي على

---

١ – من رسالة الى Oldenberg ٧ – ٢ ١٦٧٦ .

٢ – مقالة في السياسة ، فصل ٦ .

٣ – من رسالة الى Osten ١٦٧١ .

بعضها الآخر ، فان الاجتماع القائم على العقل يظهر المنفعة المشتركة « لان العقل لا يتطلب شيئاً مخالفاً للطبيعة »[1] . وتبقى الفضيلة ، بمعناها الايجابي قوة ايجابية . وعلى ذلك فان الحكم القائم على الموافقة العامة هو الذي يتفق مع المعرفة القائمة على المفاهيم العامة[2]. ويتقرر ، « بهذه الموافقة العامة ، الخير والشر ، ويصبح من واجب كل واحد ان يؤدي الطاعة للدولة » أعني « للمجتمع المعزز بالقوانين وبالقدرة على البقاء » [3] . وتحدد القوانين السلوك الأخلاقي لأنها تبحث عن المنفعة المشتركة حيث ينمو الفرد بسلام وحرية . اما إذا عاكس القوانين بالجريمة، فان المنفعة نفسها تبرر أشد العقوبات. ومحبة المجرم هي خطأ فادح إذ لا شيء أفضل من العدالة . « وأما حب الوطن المقدس» فانه أسمى أشكال الشعور الديني ، ولا يمكن ان نبرر أي نوع من السلوك « إذا كان يؤدي إلى الحاق الضرر بالمجتمع السياسي »[4] . فسواء أخذ الدين على انه موحى به ، أو

---

١ ـ الاخلاق ، ٤ .

٢ ـ يرى سبينوزا ان السلطة تنبع من مجموع المواطنين ، ايا كان شكل الحكم . ومع ان كتاب السياسة ، الذي بقي غير مكتمل ، لم يعالج مسالة الديمقراطية ، فان الفيلسوف يؤكد على ان هذا النظام هو « الاكثر ملازمة للطبيعة ، وهو الجدير باحترام حرية الافراد الطبيعية » .

٣ ـ الاخلاق ، ج ٤ ، وكتاب اللاهوت والسياسة ، فصل ١٩ .

٤ ـ المصدر نفسه .

أسّس على نور العقل الطبيعي ، فان الدين الحقيقي عند سبينوزا هو دين شامل ويختصر « بتحقيق العدالة والمحبة » . فالمجتمع القائم على العقل يقبل بالمعتقدات التي لا تعكر صفو السلام والتي تؤمن بحرية المعتقد[1] . لأن قوة العقل كافية للتغلب على الجهل .

وأخيراً ، يكتشف الفيلسوف ، فوق المجتمع العاقل الذي تسيره المصلحة العامة ، حرية أعمق ، لان الدرجة الثالثة من المعرفة هي إدراك حدسي للوحدة الاولى في وجوبها الازلي ، وهي « التلذذ غير المتناهي بالوجود »[2] . وهكذا ينظر سبينوزا الى الجسد ذاته من خلال الحقائق الأزلية ، كما ينظر إلى النفس التي هي صورة الجسد في الله [3] . هذا الوعي لأزليتنا ، لا يتضمن على فكرة الإستمرار في الوجود بعد الموت ، ولكنه يبرر سعادتنا الحاضرة . والحدس الذي يُعلّمنا اننا نتوافق مع تجلي الوجود لذاته ، هو فرَح وإدراك للمبدأ أي « محبة عقلية لله » [4] . ويتحدث سبينوزا بحماس عن المحبة ، دون ان يضع علاقة شخصيه بيننا وبين هذا الاله الذي يبقى عقله غير المتناهي كيفية من كيفياته . «والله يحب ذاته ويحب

---

١ ـ المصدر نفسه .

٢ ـ المصدر نفسه ، فصل ٢٠ .

٣ ـ من رسالة الى Meyer ٢٠ ـ ٤ ـ ١٦٦٣ .

٤ ـ الاخلاق ، ٤ .

البشر »[1] عبر هذا الادراك الشامل للوجود الذي يُسهم فيه التأمل الفلسفي . فالتشبيه عنـــده يبقى كاملاً ويصبح الانسان إلهاً لنفسه باتحـادة بالضرورة العاقـلة من غير مكافأة أخرى إلا زيـــادة الفضيـلة [2] .

---

١ ـ المصدر نفسه ، ٣٦ ٠
١ ـ الاخلاق ، ج ٤ ، ٣٥ ٠

خاتمة

عند مقارنتها ببعضها على ضوء القضايا التي خلفها النظام الديكارتي ، تبدو لنا الفلسفات العقلانية الكبرى في القرن السابع عشر ، مقسومة اثنتين بمقابل اثنتين : من ناحية اولى : مالبرانش وسبينوزا ، وهما يضعان في الله ، كلّ فاعلية وكل معرفة حقيقية ، ومن ناحية ثانية ليبنيتز وديكارت وهما يؤكدان على نمو القوى الكامنة في الذهن البشري . أما سبينوزا فرغم قوله بأن المقدار هو ماهية الاجسام ، يضع فيه قوة يشدد ليبنيتز على أهميتها بعكس قول ديكارت ومالبرانش بجمود المادة . واستبعاد الغائية من العلوم الطبيعية مما يقرب سبينوزا من ديكارت كما ان رفضهما المشترك للجدل حول الأهداف الالهية ، وإنكارهما هذا التشبيه ، يقضيان سلفاً على التوضيحات التي يقدمها مالبرانش وليبنيتز بخصوص دقة الصفة الالهية . وأخيراً ، في مشكلة الحرية ، لا نجد واحداً من خلفاء

ديكارت يوافقه على إخضاع الحق والخير لحرية الله الخالقة ، ولا نجد واحداً يترك للحرية الانسانية ذلك المجال الفسيح . غير أن مالبرانش يتمسك بقدرتنا الدائمة على القبول او الرفض وهي قدرة وضعها ليبنيتز وسبينوزا ضمن شبكة محكمةمن الأسباب والمسببات. ثم إن الجديد في حتمية سبينوزا إنما هو تلك الوحدة بين السببية الطبيعية والسببية العقلية التي ناقض بها الجدل التقليدي حول المعرفة المسبقة بالأشياء الممكنة الوجود وهو جدل جعل ليبنيتز ومالبرانش ينطلقان من الفلسفة وينتهيان إلى اللاهوت .

إن هذه الخطوط العريضة ، لا تأخذ بالاعتبار البنية الخاصة بكل نظام فلسفي . « فالعقلانية الكبرى » هي أيضاً نمط من التفكير خاص « بالقرن العظيم » . والنظام التام الذي نجده « في هذه الابنية التي صممها وشادها مهندس واحد » يجعلها ، في وقت واحد، متقاربة وغير قابلة للمقارنة ، بل متباعدة في أحيان كثيرة. وكل دعوى أساسية ، ترتبط بالكل ارتباطاً شديداً يجعل كل طرف يبرر الآخر . فالوضوح التام مثلاً ، نستخدمه لاثبات وجود الله عند ديكارت، بينما الله في النتيجة، هو الذي يبرر قيمة هذا الوضوح. ورؤيا المعاني الثابتة في العقل الكلي والانسجام المسبق ، يرتبطان ارتباطاً كلياً بالله ، مما يجعل مالبرانش وليبنيتز يجدان فيهما أفضل دليل على وجود الله ، وهو ، في مطلق الاحوال ، دليل لا ينفصل

عن أخص خواص هاتين الفلسفتين . وأخيراً ، إن الكمال الاوحد لإله سبينوزا يتخذ أبعاداً جديدة عندما نكتشفه بالحدس على أنه في أساس كل نموّ وأنه باعث المجتمع الانساني .

إن هذه الخطوط العريضة تستدعي شروحات وافية حول تباين محتوى الانظمة الاربعة. وربما بدت لنا المذاهب العقلانية الكبرى ، عقدية من حيث المبادىء الغامة ، التي تزعزعت سريعاً أمام الشك في القرن الثامن عشر . ومع ذلك ، فان الجرأة في تفسير الوجود لا تنكر محدودية عقلنا ، خاصة وانها تكتشف هذه المحدودية على ضوء لا نهائية المطلق . فالمعقولية تامة من حيث المبدأ ، والحقيقة تفرض ذاتها علينا، ويأتي الشعور النفسي فيكمل ما نعجز عن تحليله بالعقل. ويعرفنا الى ما هو مناسب . فاننا مثلاً ، نجهل كيف ينسجم كل جزء مر أجزاء الطبيعة بالكل أو ما هو القرار المنقوش في طبيعتنا. ولذلك لغير المعقول موضع في هذه الانظمة العقلانية ، عن طريق الحرية او غريزة حب البقاء او الادراكات الباطنة او معطيات الايمان الغامضة .

فهرست

القسم الثاني

إرث ديكارت والعقلانية الكبرى

الرقم التسلسلي ١٩٤١/١٩٨٨

Geneviève RODIS-LEWIS

DESCARTES
ET LE
RATIONALISME

[Préface exclusive de l'Auteur]

Texte traduit en arabe

par

Abdo HELOU

EDITIONS OUEIDAT
Beyrouth - Paris



ديكارت والعقلانية

واضعة هذا الكتاب فرنسية من مواليد ١٩١٨. مارست تعليم الفلسفة في كليات مختلفة. وهي الآن تدرّس تاريخ الفلسفة في جامعة ليون وتهتم خاصة بالقرن السابع عشر وبالفلسفة اليونانية. زارت بيروت مرتين عام ١٩٦٠ ثم عام ١٩٦٦ حيث اعطت دروسا والقت محاضرات.

وكتابها الذي نقدمه الى قراء العربية هو واحد من مصنفات كثيرة وضعتها على فلسفة ديكارت وبعض تلامذته او معاصريه.

انه تلخيص واضح وجيد للنظم الفلسفية الاربعة الاكثر اهمية في عصر النهضة العلمية والفلسفية في القرن السابع عشر وهي نظام ديكارت ثم مالبرانش ثم سبينوزا ثم ليبنيتز.

غير ان شخصية ديكارت طغت على الدراسة باعتباره مؤسس النهضة الفلسفية في القرن السابع عشر وباعتبار ان شخصيات الفلاسفة الآخرين تبرز بالمقارنة مع ديكارت.

وبعد،

شاءت صاحبة الكتاب ان تضيف الى هذه الطبعة تصدير وكذلك بعض الملاحظات والتعديلات المتعلقة بمتن ال[illegible] فجاءت الطبعة العربية مزيدة ومنقحة ومعدلة، تفضل م[illegible] الناحية الطبعة الفرنسية ذاتها.

ان دار منشورات عويدات التي دأبت على ترجمة روائ[illegible] الغربي تأمل بتقديم هذا الكتاب ان تضيف الى المكتبة العر[illegible] قيماً يطلعنا على منعطف مهم من منعطفات الفكر العلمي وا[illegible]

EDITIONS OUEIDAT
Beyrouth – Paris